Done #

Cut by

OSMANIA UNIVERSITY

اصول نفسیات

جلد سوم

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعہ عثمانیہ

اُصولِ نفسیات

جلد سوم

تصنیف

سر ولیم جیمس

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔اے

(رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ)

۱۳۵۹ھ م ۱۳۴۹ف م سنہ ۱۹۴۰ع

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد سوم (جیمس)

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
باب بست ویکم	**ادراک حقیقت:** یقین حقیقت کے مختلف سلسلے۔ بہت سی کائناتیں۔ عملی حقائق کا عالم۔ حسوں کی حقیقت اعلیٰ جذبیا فعلی تحریک کا عمل یقین پر۔ نظریات کے معروضات کے متعلق یقین۔ شک یقین وارادے کا تعلق۔	۱ تا ۵۳
باب بست ودوم	**استدلال:** تصورات جنسی۔ استدلال میں ہم اوصاف کو چن لیتے ہیں۔ طریق عمل سے کیا مراد ہے۔ تمام قضایا کے اندر کونسی شے مضمر ہوتی ہے۔ پس استدلال میں دو امر قابل غور ہوتے ہیں۔ فراست	۵۴ تا ۱۲۲

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
	یا ادراک حقیقت ۔ ائتلاف مشابہت سے کیا مدد ملتی ہے ۔ انسان وحیوان کے مابین عقلی تقابل ۔ انسانی ذہانت کی مختلف اقسام ۔	
باب بست وسوم	**حرکت کی پیدائش :** حرکت کے اثرات ارادی عضلات پر ۔	۱۲۳ تا ۱۳۴
باب بست وچہارم	**جبلت :** جبلتیں ہمیشہ کور یا غیر متغیر نہیں ہوتیں ۔ جبلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں ۔ یہ اصول حسب ذیل ہیں :۔ (۱) جبلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں (۲) جبلتیں آنی وفانی ہوتی ہیں ۔ مخصوص انسانی جبلتیں ۔ رشک بلاشبہ جبلی ہوتا ہے ۔	۱۳۵ تا ۲۰۹
باب بست وپنجم	**جذبات :** اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے ۔ اعتراض اور ان کے جوابات ۔ جذبات لطیف جذبے کے کوئی علیحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتے ۔ مختلف افراد کے مابین جذبی فرق مختلف جذبات کی پیدائش ۔	۲۱۰ تا ۲۶۲
باب بست وششم	**ارادہ :** تصوری حرکی عمل تعیل بعد اہتمام فیصلے کی پانچ بڑی قسمیں ۔	۲۶۳ تا ۳۷۵

ابواب	مضامین	صفحات
۱	۲	۳
	احساس سعی۔ ارادۂ مسوق۔ ارادۂ مزاحم۔ لذت والم سرچشمۂ عمل کی حیثیت سے۔ مسئلۂ جبر و قدر۔ تربیت ارادہ۔	
باب بست و ہفتم	**تنویم: بمعمول بنانے کے طریقے اور اثراندازی** تنویمی حالت کے متعلق نظریات۔ علامات بے ہوشی۔	۳۷۶ تا ۴۰۰
باب بست و ہشتم	**تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج** تجربے سے کیا مراد ہے۔ دماغی ساخت کی اصل دو صورتیں ہیں۔ اساسی ذہنی قاتی غوریوں کی پیدائش۔ علوم فطریہ کی پیدائش۔ خالص علوم کی پیدائش۔ یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے۔ اصطفافی سلسلے۔ منطقی سلسلے۔ ریاضیاتی علائق۔ سلسلوں کا شعور عقل کی بنیاد ہے۔ مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ۔ جمالیاتی اور اخلاقی اصول۔ گزشتہ کا خلاصہ۔ جبلتوں کی اصل۔ گھوڑوں اور مویشی کی پلی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی۔	۴۰۱ تا ۴۷۸ ختم

باب بست ویکم

ادراک حقیقت

یقین

ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شئے کا تمثل کرنے، اور اس کے وجود کے متعلق یقین رکھنے میں کسی دعوے کے فرض کرنے، اور اس کی حقیقت کے تسلیم کرنے میں کیا فرق ہے۔ تسلیم ویقین کی صورت میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ معروض کا ذہن کو فہم ہوتا ہے، بلکہ اس کے متعلق یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اس کی حقیقت ہے۔ اس طرح سے یقین حقیقت کے وقوف کرنے کی ذہنی حالت یا اس کا فعل ہے، آیندہ صفحات میں یقین ہر درجے کے ہوں گے یعنی بلند ترین اذعان سے وثوق تک۔

ہم جانتے ہیں، کہ ہر ذہنی حالت کے مطالعے کے دو طریقے ہیں۔ پہلا تو تحلیل کا طریقہ ہے۔ یہ کس پر مشتمل ہے؟ اس کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ کس قسم کے ذہنی مادے کی یہ بنی ہوئی ہے۔ دوسرا طریقہ تاریخ کا ہے۔ اس کی پیدائش کی شرائط کیا ہیں اور اس کو دوسرے واقعات سے کیا تعلق ہے۔

پہلے طریق پر ہم کچھ بہت زیادہ بحث نہیں کر سکتے۔ بہ اعتبار ماہیت یقین یا احساس حقیقت ایک طرح کا احساس ہے جو جذبات سے سب سے زیادہ قریب ہے۔

مسٹر بیج ہاٹ واضح طور پر اس کو جذبۂ یقین کہتے ہیں۔ میں نے ابھی اس کو تسلیم کیا تھا۔ نفسیات ارادے میں جس شئے کو ہم خواہش کہتے ہیں، یہ اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ سب جانتے ہیں کہ خواہش ہماری فطرت فعلی کا ایک اظہار ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی تشریح مرضی یا رجحان سے کرنی ہوگی۔ خواہش اور یقین دونوں کی خصوصیت یہ ہے کہ نظری ہیجان ایک ایسے تصور کے آجانے سے ختم ہو جاتا ہے، جو داخلی طور پر مستحکم ہوتا ہے۔ اور متناقص تصورات کو خارج کرکے ذہن کو کلیتہً پر کرتا ہے۔ جب یہ صورت ہوتی ہے، تو حرکی نتائج وقوع کے قریب ہوتے ہیں۔ پس رضا اور یقین کی حالتوں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ خالص عقلی پہلو پر بالکل سکون ہوتا ہے، اور بعد کی عملی فعلیت سے دونوں کا بہت ہی قریبی تعلق ہوتا ہے۔ ذہن کے مافیہ کا یہ داخلی ثبات عدم یقین کی بھی ایسی ہی خصوصیت ہے جیسے کہ یقین کی۔ مگر ہم کو جلدی معلوم ہوگا، کہ ہم کسی شئے پر اس وقت تک شک ظاہر نہیں کرتے، جب تک کہ ہم کسی اور شئے پر یقین نہیں رکھتے جو پہلے شئے کی تردید کرتی ہے۔[۱] لہذا عدم یقین، یقین کے ساتھ ضمناً وابستہ ہوتا ہے، اور اس پر علیحدہ غور کرنے کی ضرورت نہیں۔

یقین کے حقیقی ضد نفسیاتی اعتبار سے شک و تحقیق ہیں کہ عدم یقین ان دونوں حالتوں میں ہمارے ذہن کا مافیہ بے چینی کے عالم میں ہوتا ہے۔ اور اس سے جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ خود جذبے کے مانند ہوتا ہے، یعنی بالکل واضح مگر قطعی طور پر بیان کے ناقابل۔ دونوں قسم کے جذبۂ مرض سے ترقی کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ میخواری کے اندر ایک دلکشی یہ ہوتی ہے کہ اس سے احساس حقیقت و صداقت گہرا ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اشیا جس روشنی میں بھی نظر آئیں، وہ ہوش کی حالت سے بہت زیادہ حقیقی معلوم ہوتی ہے۔

---

[۱] اس نفسیاتی واقعے کا اس منطقی حقیقت سے مقابلہ کرو کہ ہر قسم کا انکار اس شئے کے علاوہ جس سے انکار کیا گیا ہے، کسی اور شئے کے عکسی دعوے پر مبنی ہوتا ہے۔ (دیکھو بریڈلے کا اصول منطق کتاب اول باب ۳)

نائٹرس اکسائیڈ کی مدہوشی ہیں جس میں انسان کی روح تک یقین میں ڈوبی ہوئی ہوتی ہے، یہ کیفیت بالکل ناقابل بیان ہوتی ہے، اور انسان یہ بھی نہیں بتا سکتا کہ اس کو کس بات کا یقین ہے۔ اس جمود کے مقابل میں جو مرضی کیفیت ہے، اس کو ضبط سوال کہتے ہیں۔ یہ بعض اوقات ایک مستقل تاثر کی صورت میں پایا جاتا ہے، اور شدید د مزمن دونوں طرح کا ہوتا ہے، اور اس حالت میں مریض کسی ایک خیال پر مطمئن نہیں ہوتا، اور اس کی توثیق و توجیہ کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ میں یہاں کیوں کھڑا ہوں، اور کہاں کھڑا ہوں؟ شیشہ شیشہ کیوں ہے؟ کرسی۔ کرسی ہونے کی کیا وجہ ہے۔ کیا وجہ ہے کہ انسان اسی قد و قامت کے ہوتے ہیں۔ یہ مکانوں کے برابر کیوں نہیں ہوتے[1] وغیرہ۔ یہ بھی سچ ہے کہ ایک ایسی حالت مرض بھی ہوتی ہے، جو شک سے بھی اسی قدر دور ہے، جس قدر کہ یقین سے، اور جس کو بعض اشخاص آخر الذکر ذہنی حالت کی بالکل ضد خیال کرتے ہیں۔ میری مراد اس سے وہ احساس ہے جس کے مطابق ہر شئے کھوکھلی غیر حقیقی اور مردہ معلوم ہوتی ہے۔ میں اس حالت کا پھر کسی صفحے پر تذکرہ کروں گا جس بات کو میں یہاں بتانا چاہتا ہوں وہ محض یہ ہے کہ یقین و عدم یقین ایک ہی نفسی واقعے کے دو پہلو ہیں۔

جان مل یقین کے متعلق مختلف آرا کے بیان کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے، کہ اس کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] ۔ جس شخص کا ذہن تندرست ہوتا ہے، اس میں خیالات بلا توجہ کے آتے جاتے ہیں۔ مجھے تو ان کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور خاص طور پر خیال کرنا پڑتا ہے، اور یہ پھر ان کو ختم کر کے طے کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ اکثر اس وقت ہوتا ہے جب میں بالکل تھک چکا ہوتا ہوں، اور آرام میں مصروف ہوتا ہوں۔ لیکن داعی شدید ہوتا ہے۔ یہ تمام فطری عمل کی مزاحمت کے باوجود بھی ہوتا ہے۔ اگر مجھ سے یہ کہا جائے کہ زینے کو آگ لگ گئی ہے اور میرے پاس بچنے کے لئے صرف ایک منٹ ہے، اور یہ خیال پیدا ہو جائے کہ کیا آتش فرد انجن کو طلب کیا گیا ہے۔ کیا جس شخص کے پاس کنجی ہے وہ بھی موجود ہے۔ کیا وہ شخص محتاط قسم کا

"وہ کہتا ہے ہمارے اذہان کے لئے حقیقت کا خیال کرنے، اور ایک خیالی تصویر کا استحضار کرنے میں کیا فرق ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے، کہ اس رائے سے مفر نہیں کہ امتیاز اصلی و اساسی ہے۔ یہ ایک ہی فرق کا دوسرا پہلو معلوم ہوتا ہے ..... لہذ میں یہ خیال کئے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ ایک حقیقی واقعے کی یاد میں بمقابلہ خیال کے ایک عنصر ہوتا ہے ..... جو محض اس فرق پر مشتمل نہیں ہوتا، جو ذہن میں دو حالتوں میں ہوتے ہیں۔ اس عنصر کی ہم جس طرح سے بھی تعریف کریں، بہر حال اسی پر یقین مشتمل ہوتا ہے، اور یہ فرق حافظے اور تمثل کا فرق ہے۔ جب ہم اس تک پہنچتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اپنی فطرت عقلی کے مرکزی حصے تک پہنچ جاتے ہیں۔ جوہر اس کوشش میں مسلم ہوتی ہے، جو ہم اپنے وجود ذہنی کے زیادہ نا معلوم مظاہر کی توجیہ کے لئے کرتے ہیں۔ اگر مل کے الفاظ کو یقین کی محض ذہنی تحلیل کے متعلق سمجھا جائے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ آدمی ہے۔ یا کنجی دیوار پر کسی کیل میں لٹکی ہوئی ہوگی۔ کیا میرا خیال صحیح ہے۔ شاید وہ اس شعبے کو مقفل نہیں کرتے۔ میرا پاؤں نیچے جانے کے لئے اٹھا ہوا ہوگا، مجھے اس امر کا احساس ہوگا کہ میں اپنا وقت کھو رہا ہوں۔ لیکن میں اس وقت تک حرکت نہ کرسکوں گا جب تک ان تمام خرافات پر غور کر کے ان کا فیصلہ نہ کر چکوں۔ اپنی زندگی کے نازک ترین لمحوں میں جس وقت کہ مجھے اس وقت مصروف ہونا چاہیئے تھا، کہ ایک لمحہ بھی کسی اور خیال میں صرف نہ کرتا، اس وقت بھی سکون نصیب نہیں ہوتا۔ معمولی حالات میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر میں گذشتہ صبح کا ذکر کرتا ہوں جب میں ٹہلنے کے لئے گیا تھا۔ اس روز بہت ٹھنڈ تھی، لیکن میں صرف جھٹکے لے لے کر آگے بڑھ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ میں رکا اور میرا پیر کیچڑ میں دھنس گیا۔ ایک پاؤں آگے بڑھنے کے لئے اٹھایا تھا، اور میں جان رہا تھا کہ کیچڑ پانی میں ٹھیرنا اچھا نہیں ہے، مگر میں آگے جانے پر مجبور تھا اور رکاوٹ کا باعث یہ تھا کہ ذہن میں یہ بحث ہونے لگی کہ مجھے اس کیچڑ ہی میں کیوں نہ ٹھیرنا چاہیئے۔"

(ٹی ایس کلاوسٹس کلینکل لیکچرس آن مینٹل ڈزارمز صفحہ ۴۳ طبع ۱۸۸۳ء)

یعنی یہ خیال کیا جائے کہ یہ محض اس سوال پر عاید ہوتے ہیں کہ جب ہم کو یقین ہوتا ہے، تو کیا احساس ہوتا ہے، تو ان کو بہ حیثیت مجموعی صحیح سمجھنا چاہیے۔ یقین یا احساس حقیقت آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے پس اس کے متعلق تقریباً ہم یہی کہہ سکتے ہیں۔

پروفیسر برینٹنو Brentano اپنی نفسیات کے ایک نہایت ہی عمدہ باب میں اس کو یہ کہہ کر ظاہر کرتا ہے کہ تعقل و یقین (جن کو وہ حکم کے نام سے موسوم کرتا ہے) دو مختلف اساسی نفسی مظہر ہیں۔ جس کو خود میں نے (جلد اول صفحہ ۲۷۵) معروض فکر کہا ہے، وہ ممکن ہے کہ مقابلتہً سادہ ہو مثلاً او ہو کیسی تکلیف ہے، بادل گرج رہا ہے، یہ ایسا پیچیدہ ہو سکتا ہے جیسے کہ "کولمبس نے ۱۴۹۲ء میں امریکہ کو دریافت کیا" یا عالم" کا ایک علیم و حکیم خالق ہے۔ تاہم دونوں صورتوں میں شئے کا محض خیال اس کی حقیقت کے یقین سے بالکل علیحدہ ہو سکتا ہے۔ یقین کے لئے جیسا کہ برینٹنو کہتا ہے فکر محض ایک مقدم ہے۔

"ہر شئے شعور میں دو طرح سے آتی ہے ایک تو اس طرح سے کہ اس کا محض خیال ہوتا ہے، دوسرے اس طرح سے کہ اس کو تسلیم کیا جاتا ہے" یا اس سے انکار کیا جاتا ہے۔ یہ علاقہ اس کے مماثل ہے جس کو اکثر فلاسفہ (کانٹ سے لے کر ارسطو تک) محض خیال اور خواہش میں فرض کرتے ہیں کسی شئے کی اس وقت تک خواہش نہیں ہوتی، جب تک کہ اس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر اس کے باوجود خواہش کرنا شئے سے ایک دوسرا اور بالکل نئی قسم کا علاقہ ہوتا ہے، اور اسی طرح سے اس کو شعور میں لانے کا ایک دوسرا اور نیا طریقہ۔ کسی ایسی شئے کے متعلق حکم نہیں لگایا جاتا (یعنی اس کی تصدیق یا تکذیب نہیں کی جاتی) جس کا خیال نہیں ہوتا۔ مگر ہم کو اس پر اصرار کرنا چاہیے، کہ جونہی معروض فکر تسلیم یا تردید کرنے والے حکم کا محمول بن جاتا ہے، تو ہمارا شعور اس کے متعلق ایک بالکل نئے علاقے میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ شعور کے اندر دو گونہ موجود ہوتا ہے یعنی بطور خیال کے اور بطور ایک حقیقت کے یا اس کے انکار کے۔ مثلاً جب خواہش اس کے لئے پیدا ہوتی ہے تو اس کا

خیال بھی ہوتا ہے، اور خواہش بھی ہوتی ہے۔

حکم یا تصدیق کا عام نظریہ یہ ہے کہ "یہ تصوروں کی ترکیب پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک ربط قضیہ کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ قضیے بہت سی قسم کے ہو سکتے ہیں ایجابی سلبی افتراضی۔ مگر کون اس بات کو نہیں دیکھتا کہ یقینی یا مشکوک یا سوالی یا شرطی قضیے میں تصورات بعینہ اسی طرح سے ترکیب پاتے ہیں، جس طرح سے کہ ایسے نظریے جس کے متعلق قطعی یقین ہوتا ہے۔ جس طریق پر تصورات ترکیب پاتے ہیں، وہ فکر کے معروض یا مافیہ کی داخلی ساخت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ معروض بعض اوقات ایسا کل ہوتا ہے، جس کے حصوں کے مابین علائق ہوتے ہیں، جن میں سے ایک وہ بھی ہو سکتا ہے، جو محمول و موضوع کے مابین ہوتا ہے۔ مگر جب ہم اپنے معروض کی داخلی ساخت کو اس طرح قضیے کے اندر متعین کر چکتے ہیں، تو کل معروض پر بہ حیثیت مجموعی غور کرنے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا یہ حقیقی شئے ہے؟ کیا قضیہ صحیح ہے یا نہیں ہے۔ اور اس سوال کا اثبات کی صورت میں جواب دینے میں نیا نفسی فعل ہوتا ہے، جس کو برنٹینو تصدیق کہتا ہے، لگر میں یقین کہنا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں۔

پس ہر قضیے پر جس حد تک کہ یقین کیا جاتا ہے یا شک کیا جاتا ہے یا اس کے متعلق عدم یقین کا اظہار کیا جاتا ہے، چار عناصر کے مابین امتیاز کرنا چاہیے موضوع، محمول ان کا تعلق اب یہ جس قسم کا بھی ہو (یہ معروض یقین ہوتا ہے) اور آخر میں نفسی روش ہوتی ہے جو ہمارے ذہن کی کل معروض کی نسبت بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے، اور یہ خود یقین ہوتا ہے۔

پس اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، کہ یہ روش فی نفسہ حالت شعور ہوتی ہے، جس کے متعلق داخلی تحلیل کی صورت میں کچھ زیادہ نہیں کہا جا سکتا، تو اب ہم موضوع یقین کا دوسری طرح سے مطالعہ کرتے ہیں۔ کن حالات میں ہم اشیا کو حقیقی خیال کرتے ہیں۔ بہت جلد ہم کو معلوم ہوگا کہ اس گفتگو کے لیے بہت کچھ مواد فراہم ہو جاتا ہے۔

حقیقت کے مختلف سلسلے

فرض کرو کہ ایک نومولود ذہن ہے، بالکل سادہ اور تجربے کے شروع ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔ فرض کرو کہ اس کا آغاز بصری ارتسام کی صورت میں ہوتا ہے (خواہ مبہم ہو یا جلی اس سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا) جو ایک روشن شمع ہے، اور اس کے عقب میں ایک تاریک پائیں ہے، اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے پس جب تک یہ تمثال باقی رہتی ہے، یہی اس ذہن کے لئے کل کائنات ہوتی ہے، نیز (مفروضہ کو سادہ کرنے کے لئے) یہ فرض کرو کہ شمع محض خیالی ہے اور ہم نفسیاتی خارج میں اس کی کوئی اصل تسلیم نہیں کرتے کیا اس وہمی شمع کے متعلق یقین ہوگا۔ کیا ذہن کے لئے اس کا وجود حقیقی ہوگا؟

(اس ذہن کے) کون سے حاسہ کو اس امر کا شک ہوگا کہ شمع حقیقی نہیں ہے۔ اس کے شک یا عدم یقین سے کیا ظاہر ہوگا۔ جب ہم خارج سے دیکھنے والے نفسیاتی یہ کہتے ہیں کہ شمع غیر حقیقی ہے، تو ہماری مراد بالکل متعین ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ ایک عالم ہے جس کا ہم کو علم ہے، اور جو حقیقی ہے، اور ہم دیکھتے ہیں، کہ شمع اس سے تعلق نہیں رکھتی۔ یہ محض اس انفرادی ذہن سے تعلق رکھتی ہے، اور کہیں اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اپنے انداز میں اس کا بھی وجود ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس ذہن کے وہم کا مافیہ ہے۔ مگر خود وہم کو اگرچہ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک قسم کا موجود واقعہ ہوتا ہے، دوسرے واقعات کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ اور کیونکہ وہ دوسرے واقعات ہمارے لئے قطعاً حقائق ہوتے ہیں، اور انہیں پر ہم کو یقین ہوتا ہے، اس لئے شمع ہمارے لئے حقیقت و یقین دونوں سے خارج ہے۔

مگر مفروضہ کی رو سے وہ ذہن جو شمع کو دیکھتا ہے اس کے متعلق ایسے ملحوظات تیار نہیں کر سکتا، کیونکہ دوسرے واقعات کا (وہ واقعی ہوں یا ممکن) اس کو شائبہ تک نہیں ہوتا۔ وہ شمع ہی اس کی کل کائنات ہے اور یہی اس کا مطلق ہے۔ اس کی پوری استعداد توجہ اس کے اندر منہمک ہو جاتی ہے "یہ ہے"، یہ وہ ہے، یہ وہاں ہے، کوئی اور ممکن شمع یا اس شمع کی کیفیت یا مختصر یہ کہ کوئی اور شئے قابل تعقل معلوم نہیں ہوتی۔ پس ذہن شمع کو حقیقی خیال کرنے سے کس طرح باز رہ سکتا ہے۔ یہ خیال کہ مفروضہ حالات میں ممکن ہے کہ یہ ایسا نہ کرے

بالکل ناقابل فہم[1] ہے۔

مدت ہوئی اسپی نوزا نے اسی حقیقت کا اعلان کیا تھا۔

وہ کہتا ہے کہ "ایک لڑکے کا تصور کرو، جو اپنے دل میں گھوڑے کا تمثل کررہا ہے، اور کسی اور شئے کا خیال نہیں کرتا۔ چونکہ یہ تمثل گھوڑے کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، اور لڑکے کو کوئی ایسا ادراک نہیں ہوا ہے، جس سے اس کے وجود کی تردید ہوتی ہو، اس لئے وہ لازماً گھوڑے کو موجود تصور کرے گا۔ اس کے وجود کے متعلق وہ شک نہ کرسکے گا، اگرچہ اس کے متعلق اس کو کتنا ہی کم یقین کیوں نہ ہو۔ مجھے اس امر سے انکار ہے کہ ایک شخص جس حد تک تمثل کرتا ہے، کسی بات کا اثبات نہیں کرتا۔ کیونکہ پردار گھوڑے کا تمثل کرنا اس کے علاوہ کیا ہوسکتا ہے، کہ گھوڑا (یعنی وہ گھوڑا) پر رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ذہن اپنے سامنے پردار گھوڑے کے علاوہ اور کچھ نہ رکھتا ہو، تو یہ اسی کے موجود ہونے پر غور کرے گا، اور اس کو اس کے وجود کے متعلق شک کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اور نہ اس میں انکار کرنے کی قوت ہوگی، سوائے اس کے کہ پردار گھوڑے کا تصور کسی ایسے تصور سے ملجائے جو اس کے وجود کی تردید کرے"۔ (اینکس II ۴۹ شولیم)

پس جب کسی شئے کا ہم خیال کرتے ہوں، اس کے غیرحقیقی ہونے کی حس صرف اس وقت ہوسکتی ہے، جب اس شئے کی کوئی اور شئے تردید کرتی ہے، جس کا ہم خیال کرتے ہیں۔ ہر وہ معروض جس کی تردید نہیں ہوتی، اس پر یقین کرلیا جاتا ہے، اور حقیقت مطلق خیال کیا جاتا ہے۔

---

[1] باب ۱۹ کے ختم پر ہم بیان کرچکے ہیں کہ ایک شمع کی تمثال جو ذہن پر اس طرح سے قطعاً قابض ہوجاتی ہو، وہ غالباً حسی وضاحت حاصل کرلے گی۔ لیکن یہ عضویاتی واقعہ اس منطقی استدلال کے لحاظ سے جو کتاب میں کیا ہے کوئی اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ تو خفیف ترین تمثال سے لے کر روشن ترین تمثال پر صادق آئے گا۔

اب ایسا کیونکر ہوتا ہے کہ ایک شئے کا خیال دوسری شئے کی تردید کرتا ہے۔ یہ اس وقت تک تردید نہیں کر سکتا جب تک یہ دوسری شئے کے متعلق ناقابل قبول بات نہ کہتا ہو۔ اس ذہن کی مثال لو یا اس لڑکے کی مثال پر غور کرو جس کے سامنے گھوڑا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی یہ بھی کہے کہ وہ شمع یا وہ گھوڑا خارجی عالم کے اندر موجود ہے تو وہ خارجی عالم میں ایسی شئے داخل کرتا ہے جو ممکن ہے اس کی ہر شئے کے منافی ہو، جس کا اس کو کسی اور طرح سے علم ہو۔ اگر وہ اس دوسرے علم پر جما رہتا ہے تو موجودہ تعقلات کی جہاں تک کہ ان کا اس عالم سے تعلق ہے تردید ہو جاتی ہے۔ شمع اور گھوڑا جو کچھ بھی ہوں، خارجی مکان میں موجود نہیں ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی معروض ہوتے ہیں۔ ذہنی معروض اپنا وجود ذہنی معروض کی حیثیت سے رکھتے ہیں۔ مگر یہ خود اپنے مکانوں میں واقع ہوتے ہیں، اور یہ وہ مکان ہے جن کے اندر یہ انفرادی طور پر معلوم ہوتے ہیں، اور ان میں سے کوئی مکان بھی ایسا نہیں ہے، جس میں وہ حقائق جس کو خارجی عالم کہتے ہیں موجود ہوں۔

پردار گھوڑے کی صورت کو پھر لو۔ اگر میں محض پردار گھوڑے کا خواب دیکھتا ہوں، تو میرا گھوڑا کسی اور شئے کے ساتھ مداخلت نہیں کرتا، اور اس کی تردید کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ گھوڑا اس کے بازو، اس کا مقام سب مساوی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ گھوڑا پردار ہونے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتا، علاوہ بریں وہاں حقیقی طور پر موجود ہوتا ہے، کیونکہ وہ جگہ اس گھوڑے کے علاوہ اور کسی صورت میں موجود نہیں ہوتی، اور یہ دنیا کے اور مقامات سے تعلق کا مدعی نہیں ہے۔ لیکن اگر میں اس گھوڑے کے ساتھ اس دنیا میں داخل ہوں، جس کا مجھے دوسری طرح سے علم ہوا ہے، اور مثلاً یہ کہوں کہ یہ میری بڑی گھوڑی میگی ہے، جس کے دو پر نکل آئے ہیں، اور اپنے تھان پر کھڑی ہے، تو کل صورت حال بدل جاتی ہے، کیونکہ اب گھوڑے اور مقام کو ایسے گھوڑے اور مقام کے مطابق کہا جا رہا ہے، جن کا علم دوسری طرح سے ہوا ہے۔ اور آخر الذکر شئے کے متعلق جو کچھ معلوم ہے، وہ اول الذکر کے منافی

ہے۔ میگی اپنے تھان پر پر دار ہو گئی ہو، یہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ یہ پر غیر حقیقی اور خیالی ہوں گے۔ میں نے میگی کے متعلق خواب میں غلط بات دیکھی ہے۔

متعلم کو ان دو حالتوں میں تصدیق کی دو صورتیں معلوم ہوں گی جن کو منطق کی کتابوں میں وجودی اور عرضی کہا گیا ہے۔ شمع ایک حقیقت خارجی کے طور پر موجود ہے، یہ وجودی تصدیق ہوئی۔ میری میگی کے دو پر نکل آئے ہیں، یہ عرضی تصدیق ہوئی۔ اور جو کچھ پہلے کہا گیا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قضایا عرضی ہوں یا وجودی ان پر محض ان کے تصور ہو جانے کی بنا پر یقین کیا جاتا ہے، سوائے اس حالت کے کہ ان کا دوسرے قضایا سے تصادم ہوتا ہو، جن پر اس کے ساتھ ہی یقین کیا گیا ہو اور اس امر کا اثبات کیا گیا ہو، کہ ان کی حدود وہی ہیں، جو ان دوسرے قضیوں کی ہیں۔ خواب کی شمع کا بھی وجود ہوتا ہے۔ مگر اس کا وجود بالکل ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا عالم بیداری کی شمع کا ہوتا ہے۔ عالم خواب کے گھوڑے کے بازو ہوتے ہیں، مگر نہ گھوڑا اور نہ اس کے بازو بالکل ویسے ہوتے ہیں، جیسے کہ حافظے کے معلوم ہیں۔ یہ امر کہ ہم کسی لمحے میں بالکل ویسی ہی شئے کا خیال کر سکتے ہیں، جس کا ہم نے پہلے کسی لمحے میں خیال کیا تھا، یہ قانون ہماری ذہنی ساخت کا اساسی قانون ہے۔ مگر اب جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ہمارے فکر کے دوسرے طرق کے منافی ہے، تو ہم کو پسند کرنا پڑتا ہے، کس طریق کو صحیح سمجھیں، کیونکہ ہم دو متناقض طریق پر خیال کو جاری نہیں رکھ سکتے۔ پس حقیقی و غیر حقیقی کا کل امتیاز، یقین و عدم یقین و شک کی کل نفسیات دو ذہنی واقعوں پر مبنی ہے، اول تو یہ کہ ہمارے ایک ہی شئے کے مختلف طور پر خیال کرنے کا بہت زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ جب ہم اس طرح سے خیال کر چکتے ہیں تو ہم پسند کر سکتے ہیں کہ کس طریق پر جمے رہیں، اور کس طریق کو نظر انداز کر دیں۔

جن موضوعوں پر ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی موضوع بن جاتے ہیں، جن اوصاف واعراض کی طرف ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی اوصاف واعراض بن جاتے ہیں، اور جس وجود پر ہم جمے رہتے ہیں، وہ حقیقی وجود بن جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جن موضوعوں کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ خیالی موضوع

اور جن اوصاف کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں وہ غلط اوصاف اور جس وجود کو ہم نظر انداز کر دیتے، وہ یاد رہوا وجود بن جاتا ہے۔ حقیقی چیزیں موسیو ٹین کی اصطلاح میں ایسی چیزیں ہیں، جو ان چیزوں کے نظر انداز کر دینے گئے بعد باقی رہ جاتی ہیں، جنھیں ہم نے غیر حقیقی سمجھا۔

بہت سی کائناتیں

عادۃً و عملاً ہم ان نظر انداز کردہ چیزوں کو موجود خیال نہیں کرتے۔ ان کے لئے عام فلسفے کا قانون ہے۔ ان کو بظاہر کبھی خیال نہیں کیا جاتا۔ ان کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ گویا "حیف بر مغلوب" محض فضول اور لاشئے ہوں۔ مگر جو ذہن درحقیقت فلسفی ہوتا ہے، اس کے لئے پھر بھی ان کا وجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ویسا ہی وجود نہیں ہوتا جیسا کہ حقیقی چیزوں کا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ان کا وجود معروضات تخیل اغلاط ساکنان عالم خواب کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ اپنے طور پر زندگی کا ایسا ہی لازمی جزو اور کائنات کی ناقابل انکار خصوصیت ہوتے ہیں جس طرح سے کہ حقائق ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ مجموعی عالم جس کا فلسفی کو لحاظ کرنا ہوتا ہے، حقائق تخیلات اور دھوکوں سے مل کر بنا ہے۔

کم از کم دو ذیلی کائناتیں ہیں، جن کے ابین ایسے تعلقات ہیں جن کی فلسفہ تحقیق کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت میں تو دو سے زیادہ ذیلی کائناتیں ہوتی ہیں، جن کا ہم کو لحاظ کرنا پڑتا ہے، بعض ہم میں سے ایک کا لحاظ کرتے ہیں، اور بعض دوسری کا۔ کیونکہ دھوکے اور حقیقت کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، اور مطلق غلطی کے پہلو بہ پہلو (یعنی ایسی غلطی صرف فرد واحد تک محدود ہوتی ہے) مگر حقیقت مطلق کے عالم کے اندر (یعنی وہ حقیقت جس پر کامل فلسفی یقین رکھتا ہے) مجموعی غلطی کا عالم ہوتا ہے، اس کے علاوہ مجرد حقیقت اضافی اور عملی حقیقت تصوری اضافات اور فوق فطرت کے عالم ہوتے ہیں۔ عامی کا ذہن ان تمام ذیلی عالموں کا کم و بیش غیر مربوط خیال کرتا ہے اور جب ان میں سے وہ کسی سے بحث کرتا ہے،

تو وہ ذرا دیر کے لئے کل کے ساتھ اس کے تعلق کو بھول جاتا ہے۔ مکمل فلسفی وہ ہے، جو صرف اس امر کی تلاش نہیں کرتا کہ اپنے فکر کے ہر معروض کے لئے ان عالموں میں سے کسی عالم میں اس کی صحیح جگہ متعین کرے، بلکہ وہ ہر ذیلی عالم کے جو مجموعی عالم کے اندر دوسرے عالموں سے تعلقات ہوتے ہیں، ان کے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سب سے اہم ذیلی کائناتیں، جن میں عموماً ایک دوسرے سے امتیاز کیا جاتا ہے، اور جس کو ہم میں سے اکثر اس کے خاص انداز کے ساتھ موجود تسلیم کرتے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عالم حواس یا طبیعی اشیا کا عالم، جن کو جبلی طور پر سمجھ لیتے ہیں، اور جن کے ساتھ اس قسم کے اوصاف ہوتے ہیں، جیسے حرارت رنگ، آواز، اور اس قسم کی قوتیں ہوتی ہیں، جیسے کہ زندگی کیمیاوی مناسبت کشش ثقل برق جو اس صورت میں اس کی سطح پر یا اشیا کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

(۲) عالم حکمت یہ ایسی طبیعی اشیا کا عالم ہے کہ اہل علم ان کا تعقل کرتے ہیں، جن سے ثانوی اوصاف اور قوتیں مستثنٰے ہیں، اور ان کے اندر کوئی شئے سوائے خشک وسیال اور ان کی حرکت کے قوانین کے حقیقت نہیں ہوتی[1]

(۳) تصوری علائق کا عالم، یعنی مجرد حقیقتیں، جن کے متعلق سب یقین رکھتے ہوں، یا رکھ سکتے ہوں، جن کا اظہار منطقی ریاضیاتی مابعدالطبیعیاتی اخلاقیاتی یا جمالیاتی کلیات میں ہوتا ہے۔

(۴) بتان قبیلہ کا عالم یعنی وہ دھوکے یا تعصبات جن میں کل قوم یا تمام نوع انسان مبتلا ہوتی ہے۔ کل تعلیم یافتہ اشخاص ان کو ایک ذیلی کائنات تسلیم کرتے ہیں۔ مثلاً آسمان کا زمیں کے گرد گھومنا، اسی عالم سے تعلق رکھتا ہے، یہ حرکت کسی اور عالم کے اندر مسلمہ نہیں، مگر قبیلے کے بت کے طور پر، اس کا

لہ - میں یہاں حکمی عالم کی ٹھیٹھ میکانکی انداز میں تعریف کرتا ہوں۔ عملی طور پر اس طرح سے تعریف نہیں کی جاتی اور یہ بہت سے امور میں ہمارے عام طبیعی عالم کے مشابہ ہوتا ہے۔

وجود ضرور ہوتا ہے۔ بعض فلاسفہ کے نزدیک مادہ کا وجود بھی "قبیلے کے بت" ہی کی
حیثیت سے ہے۔ حکمت کے لئے مادہ کے ثانوی اوصاف محض 'قبیلے کے بت' ہیں۔
(۵) مختلف فوق الفطرت عالم مثلاً عیسائیوں کے جنت و دوزخ۔ ہندوؤں
کی دیومالا کا عالم خرافات سویڈن بورگ کی بصارت وسماعت کا عالم ان میں سے ہر ایک
ایک باقاعدہ نظام ہے جس کے اجزا کے اندر باقاعدہ تعلقات ہیں، مثلاً پیچون کا
سہ شاخہ بھالہ عیسائی کی جنت میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ مگر اولمپس کی
قدیم ادبیات میں اس کی بعض چیزیں صحیح ہوتی ہیں، اب قدیم علم الاصنام پر
بہ حیثیت مجموعی کوئی یقین کرے یا نہ کرے۔ افسانوں اور کہانیوں کے مختلف
عالم ان مذہبی عالموں کے ساتھ شمار کئے جاسکتے ہیں۔ ایلیڈ کا عالم کنگ لیر کا عالم
پک وک پیپرز کا عالم وغیرہ۔[۱]
(۶) انفرادی آرا کے عالم جتنے منہ اتنی باتیں کے مساوی ہیں۔
(۷) محض دیوانگی اور جنون کے عالم۔ یہ بھی لاتعداد ہیں۔
ہر وہ شئے جس کا ہم خیال کرتے ہیں، وہ آخرکار اس فہرست یا اس
کے مماثل کسی فہرست کے عالم سے منسوب ہوتی ہے۔ یہ ہمارے یقین میں معمولی

---

[۱] ۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ آئیونہو نے ریبکا سے شادی نہیں کی، اور تھیکرے نے یہ بات غلط کہی ہے۔ لیکن حقیقی آئیونہو کا عالم وہ ہے جو ہمارے لئے اسکاٹ نے تحریر کیا ہے۔ اس عالم میں آئیونہو ریبکا سے شادی نہیں کرتا۔ اس عالم کے اندر جو چیزیں ہیں وہ کامل متعین اضافات سے وابستہ ہیں، جن کے متعلق اقرار یا انکار ہوسکتا ہے، جس وقت ہم ناول کے پڑھنے میں مصروف ہوتے ہیں، تو اس وقت اس کا عالم ہمارے لئے مطلق حقیقت کا عالم ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم اس عالم سے بیدار ہوتے ہیں، تو ہم اس سے زیادہ حقیقی عالم پاتے ہیں، جو آئیونہو اور اس کے متعلق تمام چیزوں کو افسانہ بنا دیتا ہے، اور ان کو ایسے ذیلی عالموں میں لے آتا ہے، جس کو (۵) کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سمجھ کی شئے حکمی شئے، مجرد شئے خرافاتی شئے کسی غلط تخیل کے معروض یا دیوانے کے معروض کی طرح سے جاگزین ہو جاتی ہے۔ اور اس حالت تک یہ بعض اوقات فوراً پہنچ جاتی ہے، مگر اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ کچھ دیر بھٹکتی اور اپنی جگہ تلاش کرتی پھرتی ہے، یہاں تک کہ اس کو ایسا عالم مل جاتا ہے، جو اس کے وجود کو اپنے میں گوارا کر لیتا ہے، اور اس کے ساتھ ایسے علائق قائم کر لیتا ہے، جس کی کسی شئے سے تردید نہیں ہوتی۔ مثلاً حکمی دنیا کے مکثرات اور اثیری امواج معروض کی حرارت اور رنگ پر لات مارتے ہیں۔ یہ ان کے ساتھ کسی قسم کا تعلق ہی نہیں رکھنا چاہتے۔ مگر قبیلے کے بتوں کا عالم ان کی پذیرائی کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے قدیم صنمیات کا عالم پردار گھوڑے کے لینے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ اور انفرادی وہم کا عالم شمع کے نظر آنے کو اور مجرد حقیقت کا عالم، اس دعوے کو کہ عدالت شاہانہ ہے، اگرچہ حقیقت میں کوئی بادشاہ عادل نہو۔ لیکن خود مختلف عالموں کے اندر جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اکثر آدمیوں کو ممکن ہے، کوئی متعین تعلق معلوم نہو۔ اور ہماری توجہ جب ایک کی طرف مبذول ہوتی ہے، تو بہت ممکن ہے کہ یہ دوسرے کو نظر انداز کر دے۔ مختلف عالموں کے متعلق قضیے مختلف نقاط نظر سے قایم کئے جاتے ہیں، اور اس کم وبیش ابتر حالت میں اکثر اہل فکر کا شعور آخر تک پڑا رہتا ہے۔ ہر عالم کی طرف جب توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنے انداز میں حقیقی ہوتی ہے۔ حقیقت صرف توجہ کے ختم ہونے کے بعد مٹتی ہے۔

عملی حقائق کا عالم

تاہم ہر صاحب فکر کی توجہ کی غالب عادات ہوتی ہیں، اور یہ عملاً مختلف عالموں میں سے ایک کو اصل حقائق کے عالم کے طور پر انتخاب کر لیتی ہیں۔ اس عالم کے معروضات کی وہ اور کسی عالم سے تصدیق نہیں چاہتا۔ جو شئے ان کی تردید کرتی ہو، اس کو دوسرے عالموں میں جگہ پانی چاہیے یا فنا ہو جائے

مثلاً گھوڑا جی بھر کر پر رکھ سکتا ہے، صرف شرط یہ ہے کہ حقیقی دنیا کا گھوڑا نہ ہو، کیونکہ یہ گھوڑا البغیر پر کا ہے۔ اکثر اشخاص کے لئے جیسا کہ ہم کو فوراً ہی معلوم ہو گا، اشیائے حس یہ حیثیت رکھتی ہیں، اور یہ مطلقاً حقیقی دنیا کا مغز شمار ہوتی ہیں۔ اور اشیا اس میں شک نہیں کہ کسی شخص کے لئے حقیقی ہو سکتی ہیں، جیسے حکمی چیزیں ہیں، مجرد اخلاقی اضافات ہیں عیسوی دینیات کی چیزیں ہیں وغیرہ۔ مگر خاص آدمی کے لئے بھی یہ چیزیں اتنی حقیقت کے ساتھ حقیقی نہیں ہوتیں، جتنی کہ حسی چیزیں ہوتی ہیں۔ ان کو کم تر سنجیدگی کے ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ اور ان کے متعلق کسی شخص کے یقین کی نسبت زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اسی قدر قوی ہے، جس قدر کہ اس کا اپنے حواس کے متعلق یقین قوی ہے [۱]

[۱] ۔ خواب کا عالم ہمارے لئے اس وقت تک حقیقی ہوتا ہے، جب تک ہم سوتے ہیں، کیونکہ اس وقت ہماری توجہ حسی عالم سے جدا ہو جاتی ہے۔ اور جب ہم بیدار ہو جاتے ہیں تو ہماری توجہ خواب کے عالم سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور وہ ہمارے لئے غیر حقیقی بن جاتا ہے، لیکن اگر کسی خواب کا ہم کو خیال باقی رہے، اور وہ دن میں بھی ہماری توجہ کو منعطف کرتا ہو، تو یہ عالم بیداری کے ساتھ ساتھ ایک ذیلی کائنات کے طور پر رہتا ہے۔ اکثر اشخاص کو ایسے خواب دکھائی دیتے ہیں جن کے متعلق یہ کہے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ یہ ایک واقعی موجود عالم کی جھلکیاں ہیں، یا وہ عالم روحانی کا ایک کونہ ہوتے ہیں، اسی لئے تمام زمانوں میں خوابوں کو الہامات خیال کیا گیا ہے، اور انھوں نے دنیا کے لئے ضمنیات اور مذہب کے لئے موضوع فراہم کرنے میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ وہ عظیم تر کائنات جو ہمارے خواب اور بیداری دونوں عالموں کی حقیقت پر یقین رکھنے میں مدد کرتی ہے، جو اس کا فوری نتیجہ ہے، وہ مجموعی کائنات ہے، یعنی فطرت۔ فوق الفطری خواب اس کائنات کے نصف حصے میں صحیح ہوتا ہے، اور بیداری کے ادراکات اس کے دوسرے حصے میں صحیح ہوتے ہیں۔ اس زمانے میں بھی خواب کے معروضات حقائق کے عالم میں نظر آتے ہیں جن پر بعض نفسی محققین یقین دلانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہمارے کل نظریات، صرف فوق الفطرت ہی کے متعلق نہیں، بلکہ حکمی اور فلسفی نظریات بھی ہمارے خوابوں کے مانند ہیں، جو مختلف ذہنوں میں مختلف درجوں کا یقین پیدا کرتے ہیں۔

اس سب کے اندر ہماری فطری جانبداری خود کو ظاہر کرتی ہے، یعنی ہم میں جو انتخاب کا ایک سخت رجحان ہے، اس کا اظہار ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وجود کے بالکل صحیح معنی لئے جائیں تو ہر وہ شئے جس کا خیال ہو سکتا ہے، کسی نہ کسی قسم کے معروض کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے، خواہ وہ ضمنیاتی ہو یا انفرادی ذہن کا معروض ہو، یا خارجی مکان کا معروض، یا وسیع معنی میں محض عقل کے لئے معروض ہو۔ اعلاطافسانے قبائلی عقیدے بھی اس عظیم الشان کائنات کا جزو ہیں جس کو خدا نے بنایا ہے، اور اس نے اس کے اندر ان چیزوں کا وجود رکھا ہوگا، کہ ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ہو۔ مگر ہم محدود عقل وفہم کی مخلوق کو ایسا خیال بہت حیرت انگیز معلوم ہوتا ہے۔ ایک شئے کا محض بطور شئے کے معلوم ہونا اس کی حقیقت کے لئے کافی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مابعد الطبیعاتی حقیقت ہو یا خدا کے لئے حقیقت ہو، مگر ہم کو جس شئے کی ضرورت ہے وہ عملی حقیقت ہے، ایسی حقیقت جو ہمارے لئے حقیقت ہو۔ اور اس کے لئے یہی ضروری نہیں کہ ایک شئے معلوم ہو، بلکہ دلچسپ واہم معلوم ہو۔ جن کائناتوں کے معروضات نہ تو دلچسپ ہوتے ہیں، اور نہ اہم، ان کا ہم محض انکار کرتے ہیں، اور غیر حقیقی میں شمار کرتے ہیں۔

پس اضافی معنی میں، جس معنی میں ہم حقیقت کا سادہ عدم حقیقت سے مقابلہ کرتے ہیں، جس معنی میں ایک شئے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس میں دوسری سے زیادہ حقیقت ہے، اور اس پر زیادہ یقین ہونا چاہیے، حقیقت کے معنی محض ہماری جذبی اور فعلی زندگی سے تعلق کے ہیں۔ یہ معنی وہ ہیں جن میں کہ لفظ کبھی عملی آدمی کے منہ پر آیا ہے۔ ان معنی میں جو شئے ہماری دلچسپی کو متہیج کرتی، اور اس کو تحریک دیتی ہے، وہ حقیقی ہے۔ جب کبھی کوئی شئے ہم کو اس طرح سے متاثر کرتی ہے، ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اس کو قبول کرتے ہیں، اس سے اپنے ذہن کو پُر کرتے ہیں، اور عملی طور پر اس کا لحاظ کرتے ہیں۔ اس حد تک یہ ہمارے لئے حقیقی ہوتی ہے، اور ہم اس پر یقین کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جب کبھی ہم اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اس پر غور کرنے یا عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، اس حد تک یہ ہمارے لئے غیر حقیقی ہوتی ہے، اور ہم اس پر یقین نہیں لاتے۔ پس ہیوم نے

جو کچھ اس کے متعلق لکھا ہے، وہ بالکلیہ صحیح ہے، کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کسی شئے پر یقین کرنے کے معنی محض یہ ہیں کہ اس کا تصور واضح اور جلی طور پر اور فعلی انداز میں ہو۔

"پس میں کہتا ہوں کہ یقین کسی شئے کے زیادہ واضح و جلی قوی راسخ تعقل کے علاوہ نہیں ہے، جو بات صرف تخیل کو کبھی حاصل نہیں ہوتی۔ ...... یہ تصورات کی ایک خاص نوعیت یا ترتیب پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ ان کے طریق تعقل و طریق احساس پر مشتمل ہوتا ہے۔ مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ اس احساس یا طریق تعقل کو میں پوری طرح پر بیان نہیں کر سکتا...... اس کا صحیح و موزوں نام یقین ہے جو ایسی اصطلاح ہے، جس کو عام زندگی میں ہر شخص سمجھتا ہے۔ اور فلسفے میں ہم اس دعوے سے آگے نہیں بڑھ سکتے، کہ یقین کچھ ایسی شئے ہوتی ہے، جس کو ذہن محسوس کرتا ہے، اور جو تصور تصدیق کو تمثل کے افسانوں سے ممتاز کرتا ہے[۱]۔ یہ ان کو زیادہ اثر اور وزن دیتا ہے۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی اہمیت زیادہ ہے۔ یہ ان کو ذہن پر ثبت کرتا ہے، اور ان کو جذبات کا ایک اعلیٰ اثر دیتا ہے، اور ان کو ہمارے افعال کے لئے ایک حکمران اصول بناتا ہے[۲]۔"

یا جیسے کہ پروفیسر بین اس کے متعلق کہتے ہیں، اپنی نوعیت اصلی کے اعتبار سے یقین ہماری فطرت فعلی کا ایک رخ ہے، جس کو بہ الفاظ دیگر ارادہ کہتے ہیں۔

پس معروض یقین حقیقت یا وجود حقیقی کوئی ایسی شئے ہے جو ان تمام محمولات سے مختلف ہے، جن کا کوئی موضوع حامل ہو سکتا ہے۔ یہ خواص کچھ ایسے ہوتے ہیں جن کا عقلی یا حسی طور پر وجدان ہوتا ہے۔ جب ہم ان میں سے کسی ایک موضوع میں اضافہ کر دیتے ہیں، تو ہم آخر الذکر کے داخلی ما فیہ میں اضافہ کر دیتے ہیں، اور ہم اس کی تصویر کو جو ہمارے ذہن میں ہوتی ہے، زیادہ پر کر دیتے ہیں۔ یہ جس طرح سے اس کو پاتی ہے، اسی طرح سے اس کو داخلی طور پر

۱۔ حقائق کو غیر حقائق سے، اور ضروری کو فضول اور قابل نظر اندازی سے ممیز کرتا ہے۔
۲۔ انکوائری کانسرنگ ہیومن انڈرسٹینڈنگ ۵ جزو ۲ (اقتباس میں کچھ تقدیم و تاخیر کی گئی ہے)

چھوڑتی ہے اور صرف اس کا ہم پر نقش ثبت کرتی ہے۔

بقول کانٹ "حقیقی شئے ممکن شئے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ سو حقیقی ڈالروں میں سو ممکن ڈالروں سے ایک پنس بھی زیادہ نہیں ہوتا...... ایک شئے کا میں جتنے محمولات سے اور جیسے محمولات سے خیال کروں لیکن اگر اس قدر اضافہ کروں کہ یہ موجود ہے تو اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا...... لہذا ہمارے شئے کے تعقل میں جو کچھ بھی ہو ہمیں اس کو اس کے وجود سے منسوب کرنے کے لئے ہمیشہ اس سے باہر قدم رکھنا ہوگا[1]

باہر قدم رکھنا اس طرح پر ہوتا ہے کہ یا تو ہم اس کے اور اپنے مابین فوری عملی اضافات قائم کر لیتے ہیں یا اس کے اور دوسری اشیا کے مابین قائم

[1] - انتقاد عقل خالص ترجمہ بیولر ۲ صفحہ ۵۱۵ - ۵۱۷ نیز ہیوم

"جب ہم کسی شئے کے سادہ تعقل کے بعد اس کو موجود خیال کرتے ہیں تو ہم درحقیقت اپنے پہلے تصور میں کوئی اضافہ یا تغیر نہیں کرتے۔ چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے تو ہم صرف اسی ذات کا اس طرح سے تصور قائم کرتے ہیں جس طرح سے اس کو ہمارے سامنے بیان کیا جاتا ہے جس وجود کو ہم اس سے منسوب کرتے ہیں اس کا بھی کسی ایسے خاص تصور سے تعقل نہیں ہوتا جس کو ہم اس کے دوسرے اوصاف سے مربوط کرتے ہوں اور پھر ان کو علٰحدہ کر کے ان میں امتیاز کر سکتے ہوں...... وجود کا یقین کسی نئے تصور کو ان چیزوں سے مربوط نہیں کرتا جن پر شئے کے تصورات مشتمل ہوتے ہیں جب میں خدا کا خیال کرتا ہوں جب میں اس کو موجود خیال کرتا ہوں اور جب میں اس کے موجود ہونے پر یقین رکھتا ہوں تو اس کے متعلق میرا تصور نہ تو گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ امر یقینی ہے کہ ایک شئے کے موجود ہونے کے سادہ تعقل اور اس کے موجود ہونے کے یقین میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے اور چونکہ یہ فرق واقعات یا اس کے تصور کی ترکیبات کے اندر نہیں ہوتا جس کا ہم تعقل کرتے ہیں اس لئے یہ اس انداز کے اندر ہونا چاہیے جس میں کہ ہم اس کا تعقل کرتے ہیں۔

(ٹریٹائز آف ہیومن نیچر حصہ ۳ فقرہ ۷)

کرلیتے ہیں۔ ایسی اضافات جن سے اور اضافات ماورا نہیں ہوتیں اور نہ یہ اور وہ کو کالعدم کرتی ہیں، کو حقیقی اضافات کہتے ہیں، اور یہ اپنی معروضی شئے کو حقیقت سے متصف کرتے ہیں۔ ہر قسم کی حقیقت کا سرچشمہ خواہ مطلق نقطۂ نظر سے ہو، یا عملی سے ذہنی ہے یعنی خود ہم ہوتے ہیں۔ محض منطقی مفکرین کی حیثیت سے ہم جن چیزوں کا بھی خیال کرتے ہیں، میں ان کو حقیقت سے متصف کرتا ہوں کیونکہ اگر زیادہ نہیں تو یہ درحقیقت مظاہر یا ہمارے فکر کے آنی معروضات ہیں۔ ایسے صاحب فکر ہونے کی حیثیت سے جو جذبی ردعمل رکھتے ہیں، ہم جن چیزوں کی طرف ارادۃً متوجہ ہوتے ہیں، ان کو انتخاب کرتے اور ان پر زور دیتے ہیں ان کو ہم بلند درجے کی حقیقت سے متصف کردیتے ہیں۔ یہ ہمارے زندہ حقائق ہوتے ہیں، اور صرف یہی نہیں، بلکہ وہ تمام چیزیں جو ان سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ اس طرح سے حقیقت کا آغاز ہمارے انا یا ایغو سے ہوتا ہے، اور اس سے متعلق دوسری چیزوں پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اول تو ان تمام چیزوں پر جو ہمارے ایغو کے لئے فوری و ذاتی دلچسپی رکھتی ہیں۔ اور پھر ان چیزوں پر جو ان سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وقت ناکام و قاصر رہتی ہے، جب رشتہ ارتباط گم ہو جاتا ہے۔ ایک مکمل نظام وسلسلہ حقیقی ہو سکتا ہے، بشرطیکہ یہ ہمارے ایغو سے کسی ایک فوری موثر سے تعلق رکھتا ہو، لیکن جو شئے اس قسم کی موثر شے کی تردید کرتی ہے، اگرچہ یہ خود بھی موثر ہو، یا تو اس پر یقین نہیں کیا جاتا، یا اگر یقین کیا بھی جاتا ہے تو قضیے کے تصفیہ پانے کے بعد۔

اس طرح سے ہم اس اہم نتیجے پر پہونچتے ہیں، کہ خود ہماری حقیقت یعنی خود ہماری زندگی کی حس جو ہم کو ہر لمحہ ہوتی ہے، ہمارے یقین کا سب سے اصلی جزو ہوتی ہے۔ اسی قدر وثوق کے ساتھ جس قدر وثوق کے ساتھ میں کہہ سکتا ہوں، کہ میرا وجود ہے یہ ہمارے دوسری اشیاء کے وجود کے لئے سب سے قوی ثبوت ہوتا ہے۔ جس طرح ڈیکارٹ نے میں سوچتا ہوں، کی ناقابل شک حقیقت کو اس تمام حقیقت کی ضمانت قرار دیا تھا، جو کچھ کہ میرے فکر کے اندر ہے، اسی طرح ہم سب چونکہ اپنی موجودہ حقیقت کو نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، اور کل سے غیر مساوی حقیقت منسوب کرتے ہیں، اول تو ان چیزوں سے

جن کی ہم کو شخصی ضرورت ہوتی ہے، دوسرے ان چیزوں سے بعید ہوتی ہیں اگر ان کا ان سے تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر پلس کہتے ہیں، کہ میرا اس وقت اور یہاں کا احساس تمام حقیقت اور تمام علم کا محور ہے۔

اس طرح سے زندہ حقائق کا عالم بر خلاف غیر حقائق کے ایک فعلی اور جذبی شئے ہونے کے اعتبار سے ایغو میں لنگر انداز ہوتا ہے[1]۔ ایسی کھونٹی سے کل کو ایک مطلق سہارا ملتا ہے۔ اور جس طرح سے تصویریں کی کھونٹے کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ صرف تصویری زنجیر ہی لٹک سکتی ہے، اس طرح اس کا عکس بھی صحیح ہے کہ ایک حقیقی کھونٹے کے ساتھ ایک حقیقی زنجیر ہی مناسب و موزون طور پر منسلک ہو سکتی ہے۔ جتنی چیزیں میری زندگی سے قریبی اور مسلسل تعلق رکھتی ہیں، یہی ایسی حقیقت ہوتی ہیں، جن کے متعلق میں شک نہیں کر سکتا۔ جو چیزیں یہ رشتہ قائم کرنے سے قاصر رہتی ہیں میرے لئے عملی طور پر ان کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔

حسیت اور ردعمل کی قوتوں کی خرابی کی بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ کوئی شئے متاثر نہیں کرتی اور نہ فطری احساس پیدا کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ وہ شکایت ہوتی ہے، جو اکثر سودائی مریضوں سے سننے میں آتی ہے، کہ ان کو کسی شئے پر اب اس طرح سے یقین نہیں آتا، جس طرح سے پہلے آتا تھا، اور زندگی سے حقیقت کی حس زائل ہو جاتی ہے۔ وہ گویا ربڑ کے غلاف میں لپٹے ہیں، کسی چیز کی ان کے حواس تک حقیقی رسائی معلوم نہیں ہوتی۔ بقول گریسنگر اس قسم کے مریض "میں دیکھتا ہوں" "میں سنتا ہوں" تو کہتے ہیں، مگر یہ بھی کہتے ہیں کہ اشیا مجھ تک نہیں پہونچتیں حالت ایسی ہے کہ گویا میرے اور خارجی دنیا کے مابین ایک دیوار حائل ہو۔

---

[1] ۔ میں یہاں ایغو کا تصور اسی طرح سے استعمال کرتا ہوں، جس طرح عام عقل اس کو استعمال کرتی ہے۔ اس تصور تحلیل کے متعلق بعیدی مسائل کے نتائج (یا ان کی غیر موجودگی) کے متعلق پہلے سے کوئی رائے قائم نہیں کی گئی ہے۔

"اس قسم کے مریضوں میں اکثر اوقات جلدی حسیت میں ایک طرح کا تغیر ہوتا ہے، اور ایسا تغیر ہوتا ہے کہ اشیا بعض اوقات دھندلی اور کھردری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگرچہ یہ تغیر ہر وقت موجود بھی رہے، تو بھی اس سے اُس نفسی مظہر کی کامل توجیہ نہ ہوگی۔ ...... جو ہم کو خارجی عالم کی نسبت ہمارے نفسی تغیر کو یاد دلاتا ہے، جس کو ایک طرف تو ترقی کناں عمر، اور دوسری طرف جذبات و تسویقات پیدا کرسکتے ہیں۔ بچپن میں ہم خود کو حسی مظاہر کے عالم سے قریب تر محسوس کرسکتے ہیں، ہم بذات خود ان میں اور ان کے ساتھ رہتے ہیں۔ ایک نہایت ہی قریبی رشتہ ہم کو ان کے ساتھ وابستہ رکھتا ہے۔ لیکن تعقل کے پختہ ہونے کے ساتھ یہ بند ڈھیلا ہو جاتا ہے، ہماری دلچسپی اور شوق کی گرمی سرد پڑ جاتی ہے۔ اشیائے عالم ہم کو بالکل مختلف معلوم ہونے لگتی ہیں، اور ہم خارجی عالم میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرنے لگتے ہیں، اگرچہ ہم اس سے پہلے کی نسبت بہتر طور پر واقف ہوتے ہیں۔ خوشی اور رمتد جذبات عموماً اُس کو پھر ہم سے قریب کر دیتے ہیں۔ ہر شئے زیادہ دیرپا اثر کرتی ہے، اور حس ارتسامات کے اس تجدید تاثر کے ساتھ خوشی ہم کو پھر ایسا بنا دیتی ہے کہ ہم جو ان میں پست کرنے والے جذبات میں صورت حال بالکل دوسری ہوتی ہے۔ خارجی اشیاء ذی روح ہوں یا غیر ذی روح اچانک ہمارے لئے سرد و اجنبی بن جاتی ہیں۔ اور جن چیزوں سے ہم کو پہلے دلچسپی تھی، وہ بھی ایسی معلوم ہوتی ہیں، کہ گویا یہ اب ہماری نہیں رہی ہیں۔ ان حالات میں چونکہ ہم کو آئندہ کسی شئے سے کوئی دلچسپ ارتسام نہیں ہوتا ہے، خارجی اشیا کی طرف متوجہ ہونا چھوڑ دیتے ہیں، اور دل پر تنہائی کا احساس طاری ہو جاتا ہے۔ ...... جہاں اس حالت کو قابو میں رکھنے کے لئے قوی عقل نہیں ہوتی، اور جب یہ نفسی سرد مہری اور فقدان دلچسپی زیادہ عرصے تک باقی رہتی ہے، ہر شئے کھوکلی اور غیر دلچسپ معلوم ہوتی، دل ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا خشک ہو گیا ہے، دنیا مردہ اور فانی محسوس ہونے لگتی ہے، ایسی حالتوں کا نتیجہ اکثر اوقات خودکشی یا جنون ہوتا ہے۔

حسوں کی حقیقت اصلی

لیکن اب ہمارے سامنے تفصیلی مسائل آتے ہیں نفس کو اکسانے والی اور دلچسپی پیدا کرنے والی کیا بات ہوتی ہے جو بعض اشیا میں پائی جاتی ہے ہماری زندگی کے ساتھ وہ علائق قریبی کونسے ہوتے ہیں جن سے حقیقت کا احساس ہوتا ہے۔ اوران علائق میں سب سے قریبی کونسی چیزیں ہوتی ہیں اور کون سی دوسری چیزیں اول الذکر کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتی ہیں کہ (بہ الفاظ ہیوم) ہم اپنے مزاج سے ان کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

سیدھے سادھے طور پر تو ان سوالات کا جواب دیا ہی نہیں جا سکتا۔ فکر انسانی کی کل تاریخ ان کے جواب دینے کی ایک ناتمام کوشش ہے۔ کیونکہ انسان جب سے انسان ہے، اس وقت سے وہ محض انھیں چیزوں کے دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہماری حقیقی اغراض، کن چیزوں سے وابستہ ہیں۔ کن چیزوں کو ہم زندہ حقائق کہیں گے، اور کن کو نہیں؟ کن علائق کو ہم قریبی اور حقیقی کہیں گے؟ تاہم چند نفسیاتی نکات کو واضح کیا جا سکتا ہے۔

کسی قوی تر علاقے کی عدم موجودگی کی صورت میں ہمارے ذہن کا کوئی معمولی علاقہ بھی ایک شئے کو حقیقی بنا دینے کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اس کے واسطے ہماری توجہ کے لئے معمولی سا اشارہ بھی کام دے جاتا ہے۔ اس باب کے شروع میں خالی ذہن کے اندر شمع کے داخل ہونے کا جو ذکر کیا گیا تھا، اس کی طرف پھر رجوع کرو۔ ذہن کسی ایسی ہی شئے کا منتظر تھا، کہ اس پر جست کرے۔ یہ اپنی جست کرتا ہے، اور شمع پر یقین آ جاتا ہے۔ لیکن جب شمع دوسری چیزوں کے ساتھ بھی نظر آتی ہے تو اس کو ان کی رقابت کے خطر کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اس حالت میں یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے، کہ توجہ کے مختلف امیدواروں میں سے کونسا اس کو مجبور کرے گا۔ اصولاً جتنا ہم سے ہو سکتا ہے ہم یقین کرتے ہیں۔ اگر ہم سے ہو سکتا تو ہم ہر شئے پر یقین کر لیتے۔ جب ہم اشیا کا استحضار بالکل غیر مربوط طریق پر کرتے ہیں تو ان میں بہت کم تصادم ہوتا ہے، اور ان کی جس تعداد پر ہم یقین کر سکتے ہیں وہ بے حد ہوتی ہے۔ ابتدائی قسم کے وحشی کا ذہن ایک جنگل ہوتا ہے جس میں ادہام خواب ضعیف الاعتقادیاں اور حسی اشیا کل کی کل

ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں، اور ان کو کوئی شئے ضبط کے اندر نہیں رکھتی، سوائے اس کے کہ توجہ ایک طرح پر مبذول ہوتی ہے، یا دوسری طرح پر۔ بچے کا ذہن بھی ایسا ہی ہوتا ہے، صرف جب معروضات مستقل ہو جاتے ہیں، اور ان کے علائق مقرر، تو اختلافات و تناقضات محسوس ہوتے ہیں، اور ان کا کسی نہ کسی طرح مستقل طور پر تصفیہ ہوتا ہے۔ اصولاً جس کامیابی کے ساتھ ایک تردید شدہ معروض خود کو ہمارے یقین کے اندر باقی رکھتا ہے، وہ چند اوصاف کے متناسب ہوتی ہے جو اس کے اندر ہونے ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک جس کو اکثر لوگ سب سے اول درجے پر رکھیں گے، کیونکہ یہ معروضات حس کی خصوصیت ہے یہ ہے کہ

(۱) اس کے اندر توجہ پر مستولی ہو جانے یا شعور پر غلبہ پا لینے کی قوت ہو۔

(۲) پھر اس کے اندر وضاحت یا حسی تیزی ہونی چاہیے، خصوصاً لذت والم کے ذیل میں۔

(۳) اس کا توجہ پر ہیجانی اثر ہو، یعنی اس کے اندر فعلی تسویقات کے پیدا کرنے کی قابلیت ہو اور یہ جس قدر جبلی ہو اتنا ہی بہتر ہے۔

(۴) اس کے اندر جذبی دلچسپی بہ حیثیت ایک معروض محبت خوف پسندیدگی یا خواہش وغیرہ کے ہونا چاہیے۔

(۵) بعض محبوب اقسام تعقل سے مطابقت ہونی چاہیے، مثلاً وحدت سادگی استقلال وغیرہ سے

(۶) اور اسباب سے بے نیاز اور خود اس کے اندر علّی اہمیت ہونی چاہیے۔

یہ خصوصیات ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں، استیلا وضاحت یا جذبی شوق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جو شئے روشن و دلچسپ ہوتی ہے وہ لازمی طور پر توجہ کو ہیجان میں لاتی ہے۔ مطابقت فعلی تسویقات اور فکری اشکال دونوں پر صادق آتی ہے۔ علّی استقلال اور اہمیت ایک فکری مطالبے کے لئے مناسب ہے وغیرہ، لہذا میں صوری بحث کی کوشش نہ کروں گا۔ صرف سلسلہ وار تشریح کرتا

جاؤں گا۔

بہ حیثیت مجموعی حسیں زیادہ واضح و روشن ہوتی ہیں، اور ان کو تعقلات کی نسبت زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ اور جو چیزیں ہر گھڑی سامنے آتی رہتی ہیں، ان کو ان چیزوں کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھا جاتا ہے جو صرف ایک بار نظر کے سامنے سے گذر جاتی ہیں۔ جن اوصاف کا عالم بیداری میں ادراک ہوتا ہے، وہ ان اوصاف کے مقابلے میں زیادہ حقیقی معلوم ہوتے ہیں، جن کا عالم خواب میں ادراک ہوتا ہے۔ مگر چونکہ اشیا ایک دوسرے کے ساتھ مختلف علائق پیدا کر لیتی ہیں لہذا یہ سادہ اصول کہ واضح و پائیدار حقیقی ہوتے ہیں، اکثر چھپا رہتا ہے۔ ایسی شئے جس کا تعقل ہوتا ہے، ممکن ہے کہ اس کو ایک خاص حسی شئے سے زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے، بشرطیکہ یہ دوسری حسی چیزوں سے جو زیادہ واضح پائیدار و دلچسپ ہوں، بہت ہی قریبی تعلق رکھتی ہو۔ مثلاً مکثراتی ارتعاشات کے تعقل کو طبیعیاتی محسوس گرمی کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھتا ہے، کیونکہ یہ حرکت کے ان دوسرے واقعات سے نہایت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے، جن کا اس نے خاص طور پر مطالعہ کیا ہے۔ اسی طرح سے ایک شاذ شئے کو ممکن ہے کہ ایک پائیدار مستقل شئے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کیا جائے، بشرطیکہ اس کا دیگر مستقل چیزوں سے کثرت سے تعلق ہو۔ سائنس کے اندر کہیں کہیں جو قطعی مشاہدات ہوئے ہیں وہ سب اس کی مثالیں ہیں۔ نیز ایک شاذ تجربہ کو بھی اگر یہ زیادہ دلچسپ اور پر ہیجان ہو تو ممکن ہے کہ مستقل و پائیدار کے مقابلے میں زیادہ حقیقی خیال کر لیا جائے۔ مثلاً دوربین سے زحل ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اتفاقی انشراحات و لمعات سے ہمارے عادتی طرق فکر میں گڑبڑ واقع ہو جاتی ہے۔

مگر کوئی یادرہوا بے ربط اور نادر خیال ہمارے یقین کی واضح اور پائیدار چیزوں کو خارج نہیں کر سکتا۔ ایک تعقل کے غالب آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا اختتام باضابطہ حسی تجربے کی دنیا میں ہو۔ کثیر الوقوع حسیں بہت ہی شاذ اپنی جگہ چھوڑتی ہیں، اور اگر کوئی شاذ حس ان کو اپنی جگہ سے ہٹا سکتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی زیادہ کثیر الوقوع حس سے ہو۔ سائنس کی تاریخ

نظریہ کے پرزوں (جواہر اصول رطوبات قوتیں) سے بھری پڑی ہے، جو کبھی بہت ہی مقبول تھا، مگر تحقیق سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تائید میں کوئی حسی واقعہ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اور استثنائی مظاہر ہمارے یقین پر اس وقت تک قابو نہیں پاسکتے، جب تک کہ ہم ان کا تعقل اسی اقسام کے طور پر نہیں کر لیتے، جن کا وجود پہلے سے مسلم تھا۔ سائنس میں تصدیق سے جو کچھ مراد ہوتی ہے، وہ اس سے کچھ زیادہ نہیں ہوتی کہ کسی معروض تعقل پر اس وقت تک یقین نہیں کیا جائے گا جس کا جلد یا بہ دیر کوئی پائیدار اور جلی معروض حس نہ مل جائے۔

لہذا حسی معروضات یا تو ہمارے حقائق ہوتے ہیں یا ان حقائق کے پرکھنے کا معیار ہوتے ہیں۔ تعقلی اشیا کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ حسی اثرات دکھائیں، اور نہ ان پر یقین نہیں ہوتا۔ اور اثرات و نتائج اگرچہ علتوں کے بے نقاب ہو جانے پر نسبتہً غیر حقیقی معلوم ہونے لگیں (جس طرح گرمی کی مکثراتی ارتعاشات کی تحقیق کے بعد غیر حقیقی معلوم ہونے لگتی ہے) بااین ہمہ یہی وہ چیزیں ہوتی ہیں، جن پر ہمارا علم اسباب مبنی ہوتا ہے۔ یہ متابعت بھی عجیب قسم کی ہے، جس میں ظاہر کو اپنے وجود کے لئے باطن کی ضرورت ہوتی ہے اور باطن معلوم ہونے کے لئے ظاہر کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس جب اشیا اور ان کے ذہن کے اندر مربوط کرنے میں تصادم ایک بار شروع ہو جاتا ہے، تو حسی وضاحت اور تیزی نہایت ہی اہم جز و ہوتا ہے، ایسا معروض جس کے اندر بطور خود یہ وضاحت نہ ہو، اور نہ وہ کسی اور شئے سے مستعار لے سکتا ہو، اس کو اپنے واضح اور جلی رقیبوں کے مقابلے میں کامیابی کی کوئی توقع نہیں ہوتی، اور نہ یہ ہم میں وہ ردعمل پیدا کر سکتا ہے، جس پر یقین مشتمل ہوتا ہے۔ واضح و جلی معروضات کی تمام جزئیات پر تو ہم گویا کہ ایمان لے آتے ہیں۔ اور ہمارا یقین جبلی طور پر ان ایسے معروضات کی طرف بھی لوٹتا ہے، جن سے تفکر نے برگشتہ کر دیا تھا۔ دیکھنے کے لائق بات ہے، کہ الوان اصوات اور بوؤں کا عالم، مکثرات و ارتعاشات کے عالم کے مقابلے میں کس قدر کامیابی کے ساتھ ڈٹا ہوا ہے۔ خود طبیعی اگر ہومر کی طرح سے ذرا گردن ہلا دے تو

عالم جو اس پر اس کی مطلق حقیقت بن جاتا ہے[1]

یہ امر کہ ایسی چیزیں جو دراصل اس ہیجان پیدا کرنے والی قوت سے معرا تھیں، ان میں ایسی چیزوں کے ائتلاف سے، جن میں یہ قوت ہوتی ہے۔ یہ بات پیدا ہو جاتی ہے، کہ یہ ہمارے یقین کو اس طرح سے مجبور کرتی رہتی ہیں کہ گویا خود ان کے اندر یہ بات ہو۔ یہ ایک اہم نفسیاتی واقعہ ہے، جس کو ہیوم کے زمانے سے کبھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔

وہ لکھتا ہے "اولین تعقل کی وضاحت خود کو علائق پر پھیلا دیتی ہے، اور اس کا ایصال گویا نالیوں اور نلکیوں کے ذریعے سے ہر اس تصور تک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ کسی طرح کا تعلق رکھتا ہے...... ضعیف الاعتقاد لوگ اولیاء اللہ اور

[1] ۔جس طرح سے مرتب تعقلات کے مقابلے میں حسیں جمی ہوئی ہیں، اور جن سے اس اعتبار سے کہ کبھی حسیں ہم کو خود محسوس ہوتی ہیں یا دوسروں کے بیان سے ہم کو ان کا علم ہوتا ہے، کبھی ایک رائج ہوتا ہے، اور کبھی دوسرا، اس کی نہایت ہی دلچسپ مثال اس حالت سے ملتی ہے، جو موجودہ زمانے میں روحی مظاہر کے عام یقین کی ہے۔ حس کے بغیر مادی اشیا میز کرسی وغیرہ کے حرکت کرنے کے بہت سے بیانات پائے جاتے ہیں، جو بعض خاص افراد کی موجودگی میں ہوتی ہیں، جن کو خاص حقوق حاصل ہیں اور جن کو واسطے کہتے ہیں۔ اس قسم کی حرکات ہمارے تمام حافظوں اور کل مسلمہ علم طبیعی کے خلاف ہوتی ہیں۔ اس لئے جن لوگوں نے یہ نہیں دیکھی ہیں، وہ ان بیانات کو یا تو فوراً قطعاً جھوٹ کہہ دیتے ہیں، یا ان کو حواس کے دھوکے قرار دیتے ہیں، جو یا تو فریب سے پیدا ہوتے ہیں یا وہم سے۔ لیکن جس شخص نے اس قسم کے مظاہر کو فی الواقع ایسی حالت میں دیکھا، جس سے وہ بالکل مطمئن ہے، تو وہ ہر حالت میں اپنے حسی تجربے پر اڑا رہے گا، اگرچہ اس سے حکمت کی کل تار و پود ہی کیوں نہ بکھر جائے۔ ایسا شخص بلاشبہ کمزور قسم کا انسان ہوگا، جو کسی لغو و مہمل تعمیم کی وجہ سے ایک قطعی و یقینی بصری تجربے سے انکار کر دے۔ یہ امر یقینی ہے کہ ایک آدمی اس ضد پر قائم رہنے سے غلطی بھی کر سکتا ہے، لیکن جس جذبے سے وہ متاثر ہو کر اس ضد میں مبتلا ہوتا ہے، وہ ایسا ہے جس پر حکمت کی حیات و صحت کا مدار ہوتا ہے۔

مقدس لوگوں کی یادگاروں کو نہایت شوق کے ساتھ رکھتے ہیں، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کو اپنی عقیدت میں جوش پیدا کرنے کے لئے اور ان قابل تقلید ہستیوں کا زیادہ قوی تعقل پیدا کرنے کے لئے نمونوں اور تمثالوں کی تلاش ہوتی ہے... ... اب ظاہر ہے کہ ایک عقیدت مند کو جب بہترین یادگار حاصل ہو سکتی ہے، تو وہ ولی اللہ کے ہاتھ کی بنائی ہوئی کوئی شئے ہو سکتی۔ اور اگر اس کے کپڑوں اور اس کے گھر کے ساز و سامان پر، کبھی اس لحاظ سے نظر کی جائے گی، تو اس بنا پر کی جائے گی کہ یہ کبھی اس کے قبضہ و تصرف میں تھے، اور وہ ان کو حرکت دیتا اور ان سے کام لیتا تھا۔ اس اعتبار سے یہ ..... اس سے نسبتہً ایک مختصر سلسلہ واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، جتنے کہ وہ رکھتے ہیں جن کے ذریعے سے ہم کو اس کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس مظہر سے یہ بات قطعاً ثابت ہو جاتی ہے کہ ایک موجودہ ارتسام جس کے اندر کوئی نسبت تعلیل ہو، میرے تصور کو واضح و روشن کر سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر اس سے تعریف مذکورہ کے مطابق یقین یا تسلیم وجود میں آسکتے ہیں۔ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے یہاں یہ بات مشہور ہے کہ جو لوگ مکہ مکرمہ یا بیت المقدس کی زیارت کر آتے ہیں، ان کا ایمان بہت پختہ ہو جاتا ہے، اور وہ ان لوگوں کے مقابلے میں جو ان زیارات سے مشرف نہیں ہوتے، پکے دیندار ہوتے ہیں۔ ایسا شخص جس کا حافظہ بحیرہ احمر صحرا اور یروشلم اور گلیل کی واضح تمثال رکھتا ہو، اس کو ان معجزوں سے کبھی انکار نہیں ہو سکتا، جن کو موسیٰ ع نے بیان کیا ہے، اور جن کو علمائے یہود بیان کرتے ہیں۔ ان مقامات کا واضح و جلی تصور آسانی کے ساتھ ان واقعات پر سے گذر جاتا ہے، جو ان سے مقارنت کی بنا پر تعلق رکھتے ہیں، اور تعقل کی وضاحت کو بڑھا کر یہ یقین کو زیادہ کر دیتے ہیں۔ ان دریاؤں اور کھیتوں کی یاد وہی اثر رکھتی ہے، جو کہ نیا استدلال رکھتا ہے۔ ..... ان کیتھولک مذہب کی رسوم کو بھی اسی قسم کی مثالیں خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس عجیب و غریب ضعیف الاعتقادی میں جو شخص مبتلا ہوتا ہے، جب اس کو ان لغویات کے متعلق ملامت کی جاتی ہے، تو وہ یہ کہتا ہے، کہ مجھے خارجی حرکات و اعمال کے عمدہ نتائج محسوس ہوتے ہیں، اور اس سے میرا جوش عقیدت

بڑھ جاتا ہے، جو اگر بعیدی اور غیر مادی چیزوں کی جانب ملتفت رکھا جاتا تھا تو کم ہو جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم ان چیزوں کا جن پر کہ ہمارا ایمان ہوتا ہے، باہر کے حسی نمونوں اور تمثالوں میں پر تو ڈال لیتے ہیں اور ان نمونوں کی فوری موجودگی کے ساتھ ان کو زیادہ موجود کر لیتے ہیں، جو محض ذہنی نظر اور فکر سے ممکن نہیں ہوتا۔[1]

ہیوم نے جو مثالیں دی ہیں، وہ ذرا ادنیٰ قسم کی ہیں اور جن چیزوں کا مربوط حسی معروضات ہم کو یقین دلا دیتے ہیں، وہ ان کو غیر حقیقی فرض کرتا ہے۔ مگر اس بنا پر یہ اور بھی ظاہر ہوگا کیونکہ یہ ان کے نفسی اثر کا واقعہ ہوگا۔ کون ہے جو مردہ یا دور افتادہ دولت کی یاد کو اس وقت سب سے زیادہ محسوس نہیں کرتا، جب کوئی اس کی تصویر یا اس کا خط یا کپڑا یا اور کوئی ایسی مادی چیز مل جاتی ہے، جو اس کو یاد دلاتی ہے۔ اس وقت اس کا کل تصور واضح و جلی ہو جاتا ہے، اور وہ ہم سے اس طرح ہم کلام ہوتا ہے، اور اس طرح سے ہم کو جنبش دے دیتا ہے جو دیگر اوقات میں کبھی نہیں ہوتا۔ بچوں کے ذہن میں خیالی باتیں اور حقائق پہلو بہ پہلو رہتے ہیں۔ مگر ان کی خیالی باتیں کتنی ہی واضح و جلی کیوں نہ ہوں، بہرحال ان کو ائتلاف حقیقت سے مدد ملتی ہے۔ تخیلی بچہ اپنی خیالی چیزوں کو کسی گڑیا یا دوسری مادی شئے کے مطابق کر لیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس سے یقین اور قوی ہو جاتا ہے اگرچہ یہ اس شئے سے بہت ہی کم مشابہ ہو، جس کے بجائے اس کو خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں پر ایک ایسی شئے بہت کام دیتی ہے، جو اپنے ذاتی اوصاف کی وجہ سے بہت ہی دلچسپ ہوتی ہے۔ سب سے مفید گڑیا وہ لکڑی تھی، جو میں نے ایک چھوٹی لڑکی کے ہاتھ میں دیکھی تھی۔ وہ اس کو گود میں لیتی دودھ پلاتی اور تھپکی دے کر دن بھر سلاتی تھی، اور زندگی کا کوئی ایسا جز و نہ تھا جو یہ لکڑی انجام نہ دیتی ہو۔ مسٹر ٹیلر کہتے ہیں۔

"ایک تمثیلی دماغ کا بچہ ایک کتے سے گھوڑے کا کام یا ایک سپاہی سے ایک گڈریئے کا کام لے گا، یہاں تک کہ خارجی مشابہت تقریباً محو ہو جائے گی۔"

---

[1] ۔ٹریٹائز آف ہیومن نیچر کتاب ۱ حصہ ۳ فقرہ ۷

لکڑی کے ایک ٹکڑے کو زمین پر وہ کھینچتا پھرے گا، اور اس کو سمندر پر چلتا ہوا جہاز نہ کہہ ڈالے گا یا گاڑی جو سڑک پر دوڑی چلی جا رہی ہے۔ یہاں پر لکڑی کے ٹکڑے اور گاڑی اور جہاز کے مابین مشابہت اس میں شک نہیں کہ بہت کم ہے۔ مگر یہ ایک شئے، ہوتی ہے، جس کو حرکت دی جا سکتی ہے، اور یہ بچے کے لئے ظاہر ہے کہ امداد کا موجب ہے، جس سے وہ اپنے تصورات کو ترتیب و ترقی دے سکتا ہے۔ ...... یہ کس قدر مفید تھی، اس کا پتہ اس طرح سے چل سکتا ہے، کہ بچے سے اس کو لے لیا جائے، اور اس کو کھیلنے کے لئے کوئی چیز نہ دی جائے۔ جب ذرا سن بڑھتا ہے، تو زیادہ تعلیم یافتہ لوگوں میں اس ذہنی عمل کا جو بچے کے اندر لکڑی کے سپاہیوں اور گھوڑوں سے کھیلتے وقت ہوتا ہے (اگرچہ یہ کبھی مٹتا نہیں) یہ زیادہ پیچیدہ مظاہر میں چلتا ہے۔ شاید بعد کی زندگی میں اس اثر کے جو بچہ پر گڑیا سے ہوتا ہے، با تصویر افسانے سے زیادہ اور کوئی شئے مشابہ نہیں ہو سکتی۔ یہاں پر خارجی مشابہت بہت ہی ناقص ہوتی ہیں۔ لیکن منظر کو عمدہ تصویر کس قدر حقیقت کا لباس پہنا دیتی ہے .... مسٹر بیک ہاوس نے ایک روز وان ڈی لینڈ میں ایک عورت کو دیکھا کہ وہ چند پتھروں کو جو چپٹے بیضا دی اور تقریباً دو انچ چوڑے تھے، اور جن پر سفید و سرخ دھاریاں بنی تھیں ترتیب دے رہی ہے۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ اس نے اپنے غیر موجود دوستوں کی نشانیاں قائم کی ہیں، اور ان میں جو سب سے بڑا تھا، وہ جزیرہ فلنڈرس کی ایک موٹی عورت کا نشان تھا، جو مادر براؤن کے نام سے مشہور تھی۔ اس قسم کے رواجات بدقسمت تسمانیوں ہی کے یہاں نہیں بلکہ ان سے بہت زیادہ بلند مرتبہ نسلوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے بعض قبائل میں جس عورت کا بچہ مر جاتا ہے، تو وہ اس کے گہوارے میں اس کی یاد تازہ رکھنے کے لئے تقریباً سال بھر تک سیاہ پر رکھتی ہے۔ اور اس کو اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ جب وہ کہیں ٹھیرتی ہے تو وہ اس گہوارے کو نیچے رکھ دیتی ہے، اور اپنا کام کرتی جاتی ہے، اور اس سے باتیں کرتی رہتی ہے، بالکل اس طرح سے کہ بچہ زندہ پالنے کے اندر ہے۔ یہ تو تمثال ہے۔ مگر افسر یقہ میں ایک

بھدی گڑیا کو بچے کی یادگار کے طور پر رکھا جاتا ہے..... بیسٹیئن نے پیرو میں وہاں کی عورتوں کو دیکھا ہے، کہ جب ان کا بچہ مر جاتا ہے، تو اس کی یاد میں ایک لکڑی کی گڑیا کمر پر لئے پھرتی ہیں[1]

ہم میں سے اکثر لوگوں کو مرحوم عزیزوں کے فوٹو بہت عزیز ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کے مشابہ ضرور ہوتے ہیں، مگر محض یہ واقعہ کہ یاد دلانے والی شئے کی محض مادیت تقریباً اتنی ہی اہم ہوتی ہے جتنی کہ سیاہ تصویریں جس میں جسم کے فقط حدود اور خطوط ہوتے ہیں، جو سو برس پہلے کی خاندانی یادگاروں میں ملتے ہیں۔ اور جن میں سے ایک کے متعلق فرشتے اپنی منسوبہ کو یہ لکھ سکتا تھا، اس میں تمہارا رنگ نہیں جھلکتا، آنکھیں دکھائی دیتی ہیں اور نہ تمہارے حسین خد و خال نمایاں ہوتے ہیں جو جنت نگاہ ہیں۔ با ایں ہمہ اس کی اسی طرح سے پرستش کیے چلے جاؤ۔ یہ رائے جس کو اکثر اس شد و مد کے ساتھ رکھتے ہیں، کہ زبان فکر کے لئے لازمی ہے، اس کے اندر اس قدر حقیقت معلوم ہوتی ہے، کہ ہماری کل داخلی تمثالات بے طرح کسی حسی شئے سے لگاؤ رکھتی ہیں اور اس طرح سے جسم و حیات حاصل کرتی ہیں۔ الفاظ اس غرض کو پورا کرتے ہیں، اشارات اس غرض کو پورا کرتے ہیں، پتھر اس غرض کو پورا کرتا ہے، تنکے اس کو پورا کرتے ہیں، چاک کے نشان اس کو پورا کرتے ہیں، ہر شئے کام دی جاتی ہے۔ جونہی ان چیزوں میں سے کوئی ایک کسی تصور کے بجائے ہوتی ہے، تو یہ تصور زیادہ حقیقی معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض اشخاص جن میں کتاب ہذا کا مصنف بھی شامل ہے، تختہ سیاہ کے بغیر لکچر نہیں دے سکتے۔ مجرد تعقلات کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ ان کو حروف مربعوں یا دائروں کی شکل میں پیش کریں، اور ان کے تعلقات کو خطوط سے سمجھائیں۔ یہ تمام علامات خواہ زبانی ہوں یا خطی یا تمثیلی ان کے اور بھی فوائد ہیں۔ کیونکہ یہ فکر کو مختصر اور اصطلاحات کو متعین کر دیتی ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ان کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ یقین کرنے والے

[1] ارلی ہسٹری آف مین کائنڈ صفحہ ۱۰۸

ردعمل کو متہیج کر دیتے ہیں، اور ان سے تصورات کو ایک زیادہ پائیدار حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم کو کوئی کا قصہ سنایا جاتا ہے اور پھر وہ چاقو بھی دکھا دیا جاتا ہے، جس سے قتل کا ارتکاب ہوا تھا یا وہ انگوٹھی دکھا دی جاتی ہے، جس کے متعلق غیب داں نے یہ بتایا تھا کہ کہاں چھپی ہوتی ہے، تو کل معاملہ افسانے کے عالم سے نکل کر اور زمین پر آجاتا ہے، اسی طرح سے یہاں بھی اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کہانی سنانے کے لئے ایلنٹن موجود ہیں، تو ہم کو اس پر زیادہ یقین ہو جاتا ہے۔

اس قدر تو حسوں کی امتیازی حیثیت کے متعلق ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن خود حسوں کے اندر بھی سب کو یکساں طور پر حقیقی خیال نہیں کیا جاتا۔ ان میں جو سب سے زیادہ عملی ہوتی ہیں، جو سب سے زیادہ مستقل و پائیدار ہوتی ہیں، جن کا سب سے زیادہ جمالیاتی اعتبار سے فہم ہوتا ہے، ان کو جم غفیر میں سے انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ اور ان پر سب سے زیادہ یقین ہوتا ہے، باقی ان کے علامات و اشارات ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اس واقعے کی طرف گذشتہ ابواب میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک شئے کا حقیقی و اصلی رنگ وہ کونی حس ہوتی ہے، جو اس سے اس وقت ہوتی ہے، جب بصارت کے لئے بہترین حالات ہوتے ہیں۔ یہی اس کے حقیقی قد و قامت اور شکل و صورت وغیرہ کے متعلق ہوتا ہے۔ یہ محض بصری حسیں ہیں، جن کو ہزاروں دوسری حسوں میں سے اس لئے انتخاب کر لیا جاتا ہے کہ ان کے اندر جمالیاتی خصوصیات ہوتی ہیں جو ہماری سہولت یا خوشی کا باعث ہوتی ہیں۔ میں جو کچھ اس کے متعلق پہلے لکھ چکا ہوں، اس کا اعادہ نہ کروں گا۔ بلکہ لمسی اور عضلی حسوں کی بحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، کیونکہ ان کے ذریعے سے ہم کو اولین اوصاف کا پتہ چلتا ہے، جو ان سے زیادہ حقیقی ہوتے ہیں جو آنکھ کان ناک سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح سے ہم ممتاز و نمایاں طور پر لمسی اوصاف کو حقیقی کیوں خیال کرتے ہیں۔ ذیل میں ہمارے محرک کے لئے کچھ زیادہ تلاش کی ضرورت نہیں ہے۔ لمسی اوصاف میں سب سے کم تغیر ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ ہم کو ہوتے ہیں تو ویسے ہی ہوتے ہیں، جیسے کہ پہلے ہو چکے تھے۔ دیگر اوصاف میں شئے سے ہمارے اضافی وضع مقام کے تغیر سے بے حد تغیر ہوتا ہے اور اس سے بھی زیادہ قطعی وجہ

یہ ہے کہ لمسی اوصاف وخواص کا ہماری عافیت وعدم عافیت سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ خنجر سے ہم کو اسی وقت ضرر پہنچتا ہے جب یہ ہمارے جسم سے براہ راست لمس کرتا ہے۔ زہر ہم پر اسی وقت اثر کرتا ہے جب ہم اس کو اپنے منہ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور کسی شئے سے ہم صرف اس وقت کام لے سکتے ہیں جب یہ بلا واسطہ ہمارے عضلات کے قبضے میں ہوتی ہے۔ لہذا اشیا کا ہم سے صرف قابل لمس ہونے کے اعتبار سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ اور دیگر حواس کے جہاں تک عملی فائدے کا تعلق ہے، وہ ہم کو صرف اس سے مطلع کر دیتے ہیں کہ کن لمسی حسوں کی توقع رکھیں بقول برکلے یہ انتظاری لمس کے آلات ہوتے ہیں۔

حسوں میں جو سب سے زیادہ یقین کو مجبور کرتی ہیں، وہ ہوتی ہیں، جو لذت یا الم کا باعث ہوتی ہیں۔ لاک کسی شئے کی حقیقت کا اصلی انسانی معیار یہ مقرر کرتا ہے کہ اس میں لذت یا الم کا باعث ہونے کی خصوصیت ہو (خیالی تتبع برکلے سے) اس تصور پر بحث کرتے ہوئے کہ ممکن ہے ہمارے کل ادراکات محض خواب ہی ہوں وہ کہتا ہے۔

"مہربانی کر کے وہ یہ خواب دیکھیں کہ میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں ...... کہ مجھے یقین ہے کہ وہ اس کو تسلیم کریں گے کہ یہ خواب دیکھتے ہیں، کہ وہ آگ میں ہیں، اور ان کے واقعی آگ کے اندر ہونے میں، ایک ظاہر فرق ہے۔ لیکن اگر انھوں نے اس درجے ارتیابی ہونے کا تہیہ کر لیا ہے کہ جس بات کو میں فی الواقع آگ کے اندر ہونا کہتا ہوں، وہ خواب کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ کہ ہم کو اس سے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتی کہ آگ جیسی کوئی شئے ہم سے خارج میں موجود ہے، تو میں ان کو یہ جواب دیتا ہوں، کہ بعض اشیا کے عمل کرنے سے لذت یا الم (یا کسی قسم کا جذبہ) یقیناً ہوتے ہیں، جن کے وجود کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، یا جن کے وجود کے متعلق ہم خواب دیکھتے ہیں، کہ ہم کو اپنے حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے، اور یہ یقین اتنا ہی بڑا ہوتا ہے، جتنی کہ ہماری مسرت یا مصیبت ہوتی ہے، جن کے علاوہ ہم کو معلوم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔[1]

[1] ایسے کتاب ۴ باب ۲ فقرہ ۱۴ دوسری جگہ وہ لکھتا ہے کہ "وہ شخص جو ایک شمع کو جلتے ہوئے دیکھتا ہے،

جذبہ یا فعلی تحریک کا عمل یقین پر

جذبہ پیدا کرنے ہم کو ہلانے متحرک کرنے یا آمادۂ عمل کرنے کی کیفیت کا اشیا کی حقیقت سے ایسا ہی تعلق ہے، جیسا کہ ان کے لذت یا الم کے باعث ہونے کی کیفیت کا ہے۔ باب ۲۵ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ غالباً ہمارے جذبات کی کیفیت کا تعلق ان جسمانی حسوں سے ہے جو ان کے ساتھ ہوتی ہیں۔ لہذا ہم میں جو یہ رجحان ہوتا ہے، کہ ہم ان چیزوں پر زیادہ یقین کرتے ہیں، جو جذبی اعتبار سے ہیجان پیدا کرنے والی ہوتی ہیں، اس کی کسی نئے اصول پسند کو فرض کیے بغیر توجیہ ہو جاتی ہے۔ عام طور پر جس قدر زیادہ معروض تعقل ہم میں ہیجان پیدا کرتا ہے، اسی قدر حقیقت اس کے اندر ہوتی ہے۔ ایک ہی شئے مختلف اوقات میں مختلف درجے کا ہیجان پیدا کرتی ہے۔ اخلاقی اور مذہبی حقائق بعض اوقات ہم کو بعض کی نسبت زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایمرسن کہتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور اس کے شعلے کی قوت کا اپنی انگلی اس کے اندر رکھ کر تجربہ کرتا ہے، اس کو اس کے متعلق کوئی شک نہ ہوگا کہ یہ کوئی ایسی چیز ہے جو اس سے خارج میں موجود ہے، جو اس کو نقصان پہنچاتی ہے، اور اس کو سخت تکلیف میں ڈالتی ہے۔۔۔۔۔ اور اگر ہمارے خواب دیکھنے والے صاحب اپنے ہاتھ کو دہکتی ہوئی شیشے کی بھٹی میں ہاتھ ڈال کر یہ آزمائیں کہ آیا یہ دہکتی ہوئی بھٹی ہے، یا ایک اونگھتے ہوئے شخص کے تخیل کا محض آوارہ تمثل ہے، تو شاید اپنی خواہش سے زیادہ یقین کی حالت میں بیدار ہو جائیں گے، یعنی ان کو محض تمثل سے کچھ زیادہ ہوگا۔ پس شہادت ہماری خواہش کے مطابق ہے۔ یعنی یہ اس قدر یقینی ہے جس قدر کہ ہماری لذت یا الم یعنی مسرت اور مصیبت، جس کے علاوہ نہ تو ہمیں کسی علم سے بحث ہے اور نہ کسی وجود سے۔ اپنے سے خارج میں اس قسم کی اشیا کے موجود ہونے کا یقین ہمارے لئے کافی ہے، اور ہم ان سے خبر حاصل کر سکتے ہیں، اور ان کے شر سے بچ سکتے ہیں، اور ان سے واقف ہونے کی یہی اصلی غرض ہے۔ (ایضاً کتاب ۴ باب ۱۱ فقرہ ۸۔

زندگی کے ایک گھنٹے اور دوسرے گھنٹے میں بہ اعتبار اقتدار اور بعد کے اثرات کے فرق ہوتا ہے۔ ہم کو یقین لمحوں میں آتا ہے . . . . باایں ہمہ ان مختصر لمحوں میں ایسا عمق ہوتا ہے جو ہم کو اس امر پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان سے اور تجربات کی نسبت زیادہ حقیقت منسوب کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ عمق وحدتی علائق کے وسیع تر نظاموں کی بصیرت کے متعلق ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ کثرت سے جذبی ہیجان ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ادنی امثال لو۔ ایک شخص کو جوت پریت کے متعلق دن میں یقین نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ آدھی رات کو کہیں تنہا ہوتا ہے، تو ذرا دیر کے متعلق اس کو ان کے متعلق یقین آجاتا ہے۔ کسی پر اسرار آواز یا شکل کو دیکھ کر وہ یہ محسوس کرتا ہے، کہ خون خشک ہوگیا ہے۔ اس کا دل زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے، اور اس کے پاؤں کو کوئی قوت بھاگ جانے پر مجبور کرتی ہے۔ جب ہم بھر بھرے پتھر پر سے گذرتے ہیں، تو گرنے کے خیال سے خوف کا کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کے متعلق حقیقت کا کوئی احساس پیدا نہیں ہوتا، اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم گر نہ پڑیں گے۔ لیکن ایک کھڈ کے کنارے پر گر جانے کا امکان ہم میں ایک تکلیف دہ جذبہ پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے ہم کو آخرالذکر کی فوری حقیقت پر یقین آجاتا ہے، جو ہم کو آگے بڑھنے کے بالکل ناقابل کر دیتا ہے۔

اس امر کا سب سے بڑا ثبوت کہ انسان مستقل مزاج ہے، اس کی یہ قابلیت ہوتی ہے، کہ وہ جذبی طور پر ہیجان اور تصور کی موجودگی میں یقین کو ذرا دیر کے لئے نظرانداز کر دیتا ہے۔ یہ قوت تعلیم کا سب سے بلند نتیجہ ہوتی ہے۔ غیر تربیت یافتہ اذہان میں یہ قوت مفقود ہوتی ہے۔ عام انسان میں ہر ہیجان پیدا کرنے والے تصور پر یقین ہوتا ہے۔ جوش کے ساتھ تعقل کرنے کے معنی اس کے اثبات ہی کرنے کے ہیں۔ چنانچہ ہیچ ہاٹ کہتا ہے۔

"خلیفہ عمرؓ نے اسکندریہ کا کتب خانہ یہ کہہ کر جلا دیا، کہ تمام وہ کتابیں جن میں ایسی باتیں ہوتی ہیں، جو قران حکیم میں نہیں ہیں، خطرناک ہوتی ہیں، اور جن کتابوں میں وہ باتیں ہیں، جو قران حکیم کے اندر موجود ہیں وہ بیکار ہیں۔

غالباً کسی کو کسی بات کے متعلق اس قدر واثق یقین نہ ہوا ہوگا جتنا کہ عمر کو اس کے متعلق تھا۔ بااین ہمہ یہ خیال کرنا مشکل ہے کہ اس سے پہلے کوئی استدلال ذہن میں رہا ہو۔ ان کو محمد صلعم اور قرآن اور قران کے کافی ہونے پر جو یقین تھا غالباً وہ ان کے ذہن میں از خود جذبے کے ہجوموں کے ذریعے سے محسوس ہوا ہوگا۔ ممکن ہے کہ کہیں کہیں استدلال کے بھی آثار ہوں۔ لیکن ان آثار استدلال سے جذبے کی شدت و قوت کی تائید نہیں ہوتی۔ اس سے بھی کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان استدلالی آثار نے اس کو پیدا کیا، اور انھوں نے اس کو معاف تو مشکل ہی سے کیا ہوگا۔ .... غالباً اگر موضوع کا امتحان کیا جائے، تو یقین واثق انسان کے شدید ترین جذبات میں سے ہوتا ہے۔ اور اس کی جسمانی حالت سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے .... اس طرح اسکاٹ نے خوب کہا ہے کہ وحی و الہام کے نزول کے وقت بنی کی کیا کیفیت ہوتی ہے۔

آخر کار یہ قاطع جواب آیا
جو دھکتے ہوئے شعلوں کے حروف میں تھا
جو الفاظ کے ذریعے سے ادا نہ ہوا تھا اور نہ کاغذ پر رقم تھا۔
بلکہ میری روح پر داغ کر کے ثبت ہو گیا تھا۔

ایسی صورت میں دماغ کے اندر ایک آتش سیال محسوس ہوتی ہے۔ لوگوں نے ایسی شدید حالتوں میں تاریخ بدل دی ہے، لاکھوں کے عقیدے کو بہتر یا بدتر بنا دیا ہے، ملکوں اور صدیوں کو تباہ کر دیا ہے، یا تباہی سے بچا لیا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ یہ شدت صداقت کی علامت بھی ہو۔ کیونکہ یہ ان مسائل میں سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے، جن میں لوگوں کو ایک دوسرے سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ جان ناکس نے اس کو اپنی مذہب کیتھولک کی مخالفت میں محسوس کیا گینٹس لائیلا نے پراٹسٹنٹ مذہب کی مخالفت میں محسوس کیا، اور دونوں نے غالباً اتنا ہی محسوس کیا جتنا محسوس کرنا ممکن ہے۔"

۷۔ ڈبلیو بج ہاٹ دی اموشن آف کانوکشن، لٹریری اسٹڈیز ۱۔ صفحہ ۴۱۲ تا ۴۱۷

یقین کی وجہ اس میں شک نہیں کہ وہ جسمانی ہیجان ہوتا ہے، جو ہیجان پیدا کرنے والا تصور برپا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس شئے کو میں اس انداز اور شدت سے محسوس کرتا ہوں وہ غلط نہیں ہو سکتی۔ ہمارے تمام مذاہب اور فوق العادت یقین اس قسم کے ہوتے ہیں۔ بقائے روح کی سب سے زیادہ یقینی دلیل یہ ہے کہ ہمارے دل محبوب عزیزوں کی محبت سے لبریز ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہم خدا پر اس لئے یقین رکھتے ہیں کہ انکار ربوبیت سے ہمارا دل بیٹھ جاتا ہے۔ یہی حال ہماری سیاسی اور مالی امیدوں اور اندیشوں کا ہے، اور ان چیزوں اور شخصوں کے متعلق ہوتا ہے، جن سے ہم خوف کرتے یا جن کی ہم خواہش کرتے ہیں۔ ایک بقال بے شہادت و استدلال خارجی پالیسی کے متعلق ایک مکمل مسلک رکھتا ہے، ایک نوجوان خاتون فرانس کے کسی قصبے کی رہنے والی لڑکی یہ یقین رکھتی ہے کہ پیرس فتح نہیں ہو سکتا یا یہ کہ بسمارک ایک نہایت ملعون شخص ہے۔ عشائے ربانی کی نسبت ایک کامل نظریہ رکھتی ہے۔ اور سب کی وجہ یہ ہے کہ یا تو انھوں نے ان چیزوں کا تعقل کسی وقت جوش کے ساتھ کیا ہے، یا ان کا انھوں نے کسی ایسی شئے کے ساتھ ائتلاف کیا ہے، جس کے ساتھ ان کے جذبات وابستہ ہو چکے تھے۔

ایم رینوئے اس یقین کو جو جذبے سے وابستہ ہونے کی وجہ ایک شئے کے متعلق ہوتا ہے، ذہنی دوران کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اور امور میں شک یا بے یقینی ہو سکتی ہے۔ مگر جس شئے کے ساتھ جذبہ وابستہ ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ اور سب کی طرف سے ہمارے کانوں کو بہرا بنا دیتی ہے، اور ہم اس کا بغیر کسی جھجک کے اثبات کرتے ہیں۔ اس قسم کے معروض دیوانگی کے دھوکے ہوتے ہیں، جن سے مجنون کبھی کسی وقت عہدہ برآ ہو جاتا ہے، مگر جو بار بار ہوتے ہیں، اور اس کو مجبور و لاچار کر دیتے ہیں۔ صوفیانہ کشف والہامات کی بھی اکثر یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اسے خصوصاً وہ اچانک یقین ہوتے ہیں، جو عوام کو گرما دیتے ہیں، جب ان میں دیوانہ وار عمل کرنے کی تسویق پیدا ہو جاتی ہے۔ عمل زیر بحث کچھ بھی ہو، خواہ ایک نبی کی سنگساری ہو یا فاتح کا خیر مقدم ہو، یا

ساحرہ کا جلانا ہو، یا کسی بدعتی یا یہودی کا گرفتار کرنا ہو، یا کسی از دست گذشتہ امید کا تازہ کرنا ہو، یا دشمن کے سامنے سے بھاگ جانا ہو، بہرحال یہ واقعہ کہ کسی شئے کے یقین کر لینے سے وہ عمل بڑے زور و شور سے ہو جاتا ہے، اس یقین کے پیدا ہو جانے کا کافی سبب ہوتا ہے۔

سحر اور ابتدائی طب کی کل تاریخ اس حقیقت کی شہادت دیتی ہے کہ کس طرح کوئی خیال فوراً یقین کی صورت میں بدل جاتا ہے، جونہی اس کے ساتھ جذبی کیفیت ہم آہنگ ہو جائے۔ بیماری کا سبب کیا ہے؟ جب کوئی وحشی کسی شئے کی علت دریافت کرتا ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اس کا الزام کس کے سر ہے۔ نظری استفہام کا آغاز عملی زندگی کے مطالبات سے ہوتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی شخص کسی جادوگر کو اس کا باعث قرار دے، کسی جادو کا پتہ دے جس کی بنا پر یہ ہوا ہے، تو پھر کسی مزید شہادت کی ضرورت نہیں رہتی۔ مجرم کی ذمہ داری کے علاوہ شہادت کی ضرورت ہوتی، ہمارے ہاتھ پاؤں اور احشا تک اس کی گواہی دیتے ہیں[ف]۔ علم معالجہ میں بھی انسان کی ضعیف الاعتقادی، اسی قسم کے نفسیاتی اسباب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر کوئی شئے ناقابل برداشت ہوتی ہے (خصوصاً عورت کے قلب کے لئے) تو وہ یہ ہے کہ کوئی عزیز بیمار ہو یا اس کو کسی قسم کا درد ہو، اور اس وقت کچھ نہ کیا جائے۔

ف۔ ہزاروں میں سے ایک مثال دی جاتی ہے۔

ریڈ، انکوائری بات ۲ ص ۹ "مجھے یاد ہے کہ بہت سے برس گذرے ایک سفید بیل ملک میں لایا گیا تھا۔ یہ اس قدر عظیم الجثہ تھا، کہ میلوں سے لوگ اس کو دیکھنے کے لئے آئے۔ اس کے چند ماہ بعد ولادت کے سلسلے میں عورتیں بہت ضائع ہوئیں۔ دو غیر معمولی واقعے یکے بعد دیگرے ہوئے تھے، اس لیے ان کے تعلق کا شبہ ہوا، اور دیہات کے لوگوں میں عام طور پر یہ خیال پھیل گیا کہ عورتوں کی اموات کا باعث سفید بیل ہے۔

ایچ ایم اسٹینلی اپنی کتاب "تھرو دی ڈارک کانٹی نینٹ" حصہ ۲ صفحہ ۲۸۸ میں لکھتے ہیں"

ایسی حالت میں کچھ بھی کیا جائے وہ سکون کا باعث ہوگا۔ اسی وجہ سے جو علاج بھی تجویز کیا جائے، بارود پر چنگاری کا حکم رکھتا ہے۔ ذہن اس اشارے پر عمل کے لیے گویا جست کرتا ہے اور اس دوا کو منگاتا ہے، اور کم از کم ایک دن کے لیے یہ سمجھتا ہے کہ خطرہ گذر گیا ہے۔ اس طرح الزام خوف امید سب سے بڑے یقین پیدا کرنے والے جذبے ہوتے ہیں، اور مستقبل حال و ماضی تینوں کو حاوی ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ موڈا میں میرے قیام کو تین دن ہوئے تھے، اور مجھے وہاں کے لوگوں میں، ان کی دوستانہ روش کے لحاظ سے اطمینان محسوس ہونے لگا تھا، کہ میں نے اپنی یادداشت میں، ملکی الفاظ کا ذخیرہ بڑھانے کے لیے جو پہلے سے بھی کافی وسیع تھا، اشیا کے نام لکھنے شروع کیے۔ میں چند منٹ ہی اس کام میں مصروف رہا تھا کہ میں نے وہاں کے ان لوگوں میں جو میرے گردوپیش جمع تھے، ایک عجیب ہل چل محسوس کی، اور وہ فوراً ہی بھاگ گئے۔ تھوڑی دیر میں ہم نے سطح مرتفع میں جنگی شور سنے۔ یہ دو گھنٹے کے بعد سپاہیوں کی ایک لمبی قطار سطح مرتفع سے اترتی اور ہمارے خیموں کی طرف آتی ہوئی دکھادی۔ وہ تقریباً پانچسو یا چھ سو ہوں گے۔ ہم نے سوائے اس کے کوئی خاص تیاری نہ کی تھی کہ اگر لڑائی فی الواقع شروع ہو جائے، تو کچھ مدافعت کی جاسکے۔ مگر میں نے ان میں بعض گہرے دوست پیدا کر لئے تھے، اور مجھے کامل یقین تھا کہ میں لڑائی کی نوبت نہ آنے دوں گا۔ جب وہ تقریباً سو گز کے فاصلے پر جمع ہو گئے، تو سفینی اور میں ان کی طرف چلے اور آدھی دور جا کر بیٹھ گئے۔ تقریباً آدھے درجن موڈا کے لوگ ان کی طرف آئے اور گفتگو شروع ہوئی۔

میں نے پوچھا "میرے دوستو! کیا معاملہ ہے؟ تم اپنے ہاتھوں میں بندوقیں لئے اتنی تعداد میں کیوں آئے جیسے لڑنے کے لیے آتے ہیں، لڑنے کے لئے ہم سے لڑنے کے لئے جو تمہارے دوست ہیں؟ جی، یقیناً کوئی بہت بڑی غلط فہمی ہوئی ہے۔

ان میں سے ایک نے جواب دیا کہ منڈلے ہمارے آدمیوں تمہیں کل کاغذ پر کچھ نشانات بناتے ہوئے دیکھا تھا۔ یہ بہت بڑا ہے۔ ہمارا ملک برباد ہو جائے گا۔ ہماری بکریاں مر جائیں گی، ہمارے کیلے سڑ جائیں گے، اور ہماری عورتیں سوکھ جائیں گی، ہم نے

یہ باتیں ان عنوانات کی مثال ہیں، جو صفحہ ۲۹۲ پر بیان کئے گئے تھے۔ استحضاری معروضات میں سے جو بھی ہم میں حسوں اور خصوصاً دلچسپ حسوں کا باعث ہیں یا ہماری حرکی تسویقات کے ہیجان میں لاتے ہوتے ہیں، یا ہم میں نفرت خواہش یا خوف کے جذبے کو ہیج کرتے ہیں، وہ ہمارے لیے کافی حقیقی ہوتے ہیں، حقیقت کے ذیل میں ہماری ضروریات خود ہمارے افعال وجذبات اور لذات والام پر ختم ہوجاتی ہیں۔ یہ اصلی لوازم ہیں، جن پر ہمارے یقینوں کا کل سلسلہ مبنی ہوتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تمہارا ایک بگاڑا ہے، کہ تم ہم کو مار ڈالنا چاہتے ہو۔ ہم نے تمہارے ہاتھ غلہ بیچا ہے، اور تمہارے ہر روز شراب لاتے ہیں۔ تمہارے آدمیوں کو جہاں ان کا دل چاہے، گھومنے کی اجازت ہے۔ منڈلے اس قدر شرارت پر کیوں آمادہ ہے۔ اگر تم اس کاغذ کو یہاں ہماری آنکھوں کے سامنے نہ جلاوگے تو ہم یہاں لڑنے کے لئے جمع ہوئے ہیں۔ اگر تم اس کو جلادوگے تو ہم تمہارے حسب سابق دوست رہیں گے۔

میں نے ان سے وہاں ٹھیرنے کے لئے کہا، اور سفینی کو اس یقین کے لئے چھوڑ دیا کہ میں واپس آجاؤں گا، میرا خیمہ تقریباً پچاس گز تھا، لیکن جاتے ہوئے میرا ذہن کسی ایسی تجویز کے تلاش کرنے میں مصروف تھا جس سے اُن کی وہمی دیوانگی کو شکست دی جاسکے۔ میری یادداشت میں بہت سی قیمتی باتیں درج ہیں اور میں اس کو وحشیوں کے طفلانہ وہم پر قربان نہیں کرسکتا تھا۔ اپنی کتابوں کے بکس کو الٹتے پلٹتے وقت مجھے شیکسپیر کی ایک جلد ملی جو بہت پرانی تھی اور جس کا حجم میری یادداشت کے مماثل تھا۔ اس کی جلد بھی ویسی ہی تھی، اور اس کو یادداشت کہہ کر دکھایا جاسکتا تھا، بشرطیکہ اس کی شکل بہت اچھی طرح سے یاد نہو۔ میں اس کو ان کے پاس لایا۔ اور میں نے کہا کہ دوستو یہی وہ کاغذ ہے، جس کو تم جلوانا چاہتے ہو۔

ہاں ہاں یہی ہے۔

اچھا تو اس کو لے لو، یا جلاڈالو۔

نہیں نہیں ہم اس کو ہاتھ نہ لگائیں گے۔ اس کو ہاتھ لگانا منع ہے۔ تم کو اسے جلادینا چاہیے مجھے: اچھا تو یہی سہی۔ میں تمہیں خوش کرنے کے لئے میرے موا کے اچھے دوستو

ایک معروض سے دوسرا معروض اس طرح سے جڑا ہوا ہوتا ہے، جس طرح سے کہ شہد کی مکھیاں ایک دوسرے سے لٹک جاتی ہیں، یہاں تک کہ وہ شاخ یعنی ذات آجاتی ہے، جو سب کو تھامے ہوئے ہے۔

نظریات کے معروضات کے متعلق یقین

اب محض تعقلی یا تمثلی معروضات کو لو، جن کو ہمارا ذہن حسوں سے متعلق (ان کا باعث وغیرہ) سمجھتا ہے، اور یہ خیال کرتا ہے، وہ ان کے درمیانی خلا کو پر کرتے ہیں، اور ان کے غیر منظم ہونے سے ایک باقاعدہ اور مرتب شئے بناتے ہیں۔ اور یہ لاتعداد ہیں۔ نظریات کے یہ نظامات ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ اور ہمارا انتخاب کہ کون سے سلسلے پر ہم یقین کریں گے، اس کے اصول سادہ ہوتے ہیں، تفصیلات پر ان کا اطلاق کتنا ہی دشوار کیوں نہ ہو، تعقلی نظام کے حقیقی خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے اندر حسی اشیا کی حقیقت ضرور شامل ہو، اور ان کی توجیہ اگر زیادہ نہیں تو نتائج کے طور پر ہو، جو ہم پر واقع ہوتے ہیں۔ جس سلسلے میں یہ زیادہ سے زیادہ ہوں گے، اور یہ ان میں سے زیادہ سے زیادہ کی توجیہ یا توجیہ کا ادعا کرے گا، وہ یقیناً غالب آجائے گا۔ یہ کہنا غیر ضروری ہے، کہ کس حد تک بنی نوع انسان اس قسم کے فلسفے کو پیدا کرنے سے دور رہے، لیکن مختلف مادیئین تصوریئین اور حیاتی مادیئین

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ سب کچھ کر سکتا ہوں۔

ہم قریب ترین آگ تک گئے۔ اور میں نے اپنے دلچسپ رفیق کو الوداع کہا، جس نے سب کے بہت سے تھکا دینے والے گھنٹوں میں رفاقت کی تھی اور جب میرا ذہن ناقابل برداشت آلام کا شکار ہوتا تھا، اس وقت سکون بخشتا تھا، اور پھر سنجیدگی کے ساتھ شکسپیر کی اس جلد کو آگ کے سپرد کر دیا، اور اس کے اوپر بہت احتیاط کے ساتھ اور آگ رکھدی۔

غریب گمراہ باشندوں نے سکون کا سانس لیا، اور کہنے لگے کہ اب کچھ خطرہ نہیں ...... اور انھوں نے نعرۂ مسرت کی طرح سے کوئی شئے بلند کی، جس پر شکسپیر کے جلانے کا افسانہ ختم ہوا۔"

ظاہر کر سکتی ہیں، کہ ہمیشہ کس جانفشانی سے کوشش کی گئی ہے۔ اس امر کا تعقل ہو سکتا ہے، کہ چند مخالف نظریوں میں ہماری حسوں کی تقسیم یکساں طور پر اچھی ہو، بالکل اسی طرح سے جس طرح سے ایک سیالی اور دو سیالی برقی نظریے، کل برقی مظاہر پر یکساں طور پر حاوی ہیں۔ علوم اس قسم کے امکانات سے پر ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کس نظریے پر یقین کیا جائے۔ اس نظریے پر یقین کیا جائیگا، جو ایسے معروضات پیش کرنے کے علاوہ جن سے ہمارے حسی تجربے کی تشفی بخش طور پر توجیہ ہو جائے، ایسے معروضات بھی پیش کرتا ہو، جو سب سے زیادہ دلچسپ ہوں، اور ہمارے جمالیاتی جذبی اور فعلی ضروریات سے نہایت شدت کے ساتھ رجوع کرتے ہوں۔ اسی طرح سے یہاں، بلند قسم کی عقلی زندگی میں ہوتا ہے۔ عام تعقلات میں وہی انتخاب خارجی رہتا ہے، جو حسوں کے اندر تھا۔ پہلے ہماری جذبی فعلی ضروریات سے جو ان کو تعلق ہے، اس کے متعلق مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔ اس ذیل میں صرف اپنے ایک مضمون سے اقتباس درج کر سکتا ہوں، جو چند سال ہوئے شایع ہوا تھا۔

"ایک فلسفہ پر ممکن ہے، اور کوئی اعتراض نہ ہو سکے۔ لیکن اگر ان دو خرابیوں میں سے ایک خرابی اس میں ہو گی، تو یہ اس کے عام طور پر تسلیم کئے جانے کے لئے مہلک ہو گی۔ اول یہ کہ اس کا اساسی اصول ایسا نہ ہونا چاہیے، جو ہماری عزیز ترین خواہشوں اور قوتوں کو پریشان و ناکام کرے۔ شوپنہائر جیسا قنوطی اصول یعنی ارادے کا جوہر بد جس کا کوئی علاج نہیں، یا ہارٹیمین کا شریر، ہر فن مولا، غیر شعوری چھلاوا، ہمیشہ فلسفیانہ کوششوں کا محرک رہے گا۔ اپنی خواہشوں اور فعلی رجحانوں سے مستقبل کا منافی ہونا حقیقت یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے لئے بے یقینی ہی نہیں بلکہ بہت ہی سخت بے چینی کا باعث ہوتا ہے، ان کوششوں کو دیکھو جو مسئلہ شر یا شر الم کے خلاف کی گئی ہیں خیر کے لئے اس قسم کا کوئی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا۔

لیکن ایک اور بدتر نقص کسی فلسفے میں فعلی رجحانات کی مخالفت سے بھی زیادہ ہو سکتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ لوگوں کو کوئی ایسی شئے نہ دے

جس کے لئے وہ کوشش کریں۔ ایسا فلسفہ جس کا اصول ہماری اندرونی ونفسی قوتوں کے اس قدر منافی ہو کہ یہ عام معاملات میں ان کے ہر قسم کے تعلق سے انکار کر دے اور ایک وار میں انکے محرکات کو فنا کر دے وہ قنوطیت سے بھی زیادہ بدنام ہوگا۔ ابدی خلا سے تو بہتر یہ ہے کہ دشمن ہی کا سامنا کر لیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مادیت عام طور پر کبھی اختیار نہیں کی جاسکتی۔ یہ ذراتی وحدت میں اشیا کو کتنا ہی منسلک کرے کتنا ہی یہ ابدتک حالت آئندہ کی پیشین گوئی کرے مگر عام طور پر اس کو کبھی نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ مادیت تقریباً ہمارے جذبات ومحرکات کے تمام معروضات سے جن کو کہ ہم عزیز رکھتے ہیں کی حقیقت سے انکار کرتی ہے۔ یہ کہتی ہے کہ تسویقات کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لئے کسی قسم کی بھی جذبی دلچسپی نہ رکھتی ہوں مگر جس عمل کو تخریج کہتے ہیں وہ ہماری حسوں کی طرح سے ہمارے جذبات کی بھی خصوصیت ہے۔ دونوں موجودہ احساس کی علت کے طور پر ایک معروض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ خوف کے اندر شدید خارجی حوالہ کیسا ہوتا ہے۔ اسی طرح سے سرور زدہ اور یاس زدہ شخص کو اپنی اپنی ذہنی حالتوں کا محض وقوف ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہو تو ان کے احساس کی شدت کافور ہو جائے۔ دونوں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ جو احساس کہ اس وقت ہم کو ہو رہا ہے اس کی ایک خارجی علت ہے۔ یا تو یہ ایک شادماں دنیا ہے! زندگی کس قدر اچھی ہے یا یہ کہ زندگی کس قدر تکلیف دہ اور قابل نفرت شئے ہے۔ جو فلسفہ بھی حوالے کی صداقت کو اس کے معروضات کو ٹال کر یا ان کی ایسے الفاظ میں ترجمانی کر کے فنا کر دیتا ہے جن کے اندر کسی قسم کی جذبی شدت نہیں ہوتی وہ ذہن کے لئے عمل کرنے یا فکر کرنے کے لئے کوئی شئے چھوڑتا ہی نہیں۔ یہ ڈراؤنے خواب سے مخالف قسم کی کیفیت ہوتی ہے مگر جب شعور کو اس کا شدت سے احساس ہوتا ہے تو یہ بھی ایک قسم کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ڈراؤنے خواب میں ہمارے عمل کرنے کے لئے محرک تو ہوتے ہیں مگر عمل کرنے کی قوت نہیں ہوتی یہاں ہمارے پاس قوتیں تو ہوتی ہیں مگر محرک نہیں ہوتے ایک عجیب قسم کی

ناقابل فہم پر خوف کیفیت ہم پر طاری ہو جاتی ہے جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہمارے مقاصد اصلی میں سے کوئی بھی ابدی نہیں ہے، اور وہ معروضات جن سے ہم محبت کرتے ہیں، اور جن کی ہم تمنا کرتے ہیں، اور جن پر ہم اپنی عمیق توانائیوں کو صرف کرتے ہیں، وہ سب بے حقیقت ہیں۔ جس طرح معیار علم کے لحاظ سے عالم اپنے معروض یا عالم سے کوئی نسبت نہیں رکھتا اسی طرح فاعل اور اس کا فعل بھی کائنات کے مقابلے میں بے حقیقت اور بے نسبت معلوم ہوتا ہے۔ کائنات سے ہم ایک ایسی سیرت کا مطالبہ کرتے ہیں جس کے ہمارے جذبات اور فعلی رجحانات حریف ہو سکیں۔ گو ہم بہت چھوٹے ہیں، اور گو وہ نقطہ بہت ہی باریک ہے جس سے کائنات ہم میں سے ہر ایک سے متصادم ہوتی ہے، تاہم ہم میں سے ہر شخص اس کا خواہش مند ہوتا ہے کہ اس کا ردعمل اس نقطہ پر اس وسیع کل کے مطالبات کے مطابق ہوتا ہے، اور یہ کہ وہ آخر الذکر کو گویا متوازن کرتا ہے اور وہ کچھ انجام دے سکتا ہے، جو یہ اس سے توقع رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ عمل کے متعلق اس کی قابلیتیں فطری رجحانات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور چونکہ اس پر اس قسم کے جذبات کا ردعمل ہوتا ہے، جیسے کہ شجاعت امید مدہوشی استعجاب خلوص وغیرہ، اور چونکہ وہ بہت ہی مجبوری سے خوف نفرت مایوسی شک پر عمل کرتا ہے اس لئے ایسا فلسفہ جو صرف آخری قسم کے جذبات کو جائز رکھے وہ یقیناً ذہن کو بے اطمینانی اور بے چینی کا شکار بنا دے گا۔"

"اس بات کو جیسا چاہیے، تھا ویسا ہی تسلیم نہیں کیا گیا کہ کس طرح عقل کلیتہً عملی اغراض سے بنی ہے۔ نظریہ ارتقا کل ذہنیت کو اضطراری عمل میں تحویل کر کے بہت عمدہ کام انجام دے رہا ہے۔ اس خیال کے مطابق وقوف ایک بہت جلدی سے گذر جانے والا لمحہ ہوتا ہے، یہ کسی ایسے شئے کے کسی نقطے پر ایک آڑی تراش ہوتا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی حرکی مظہر ہوتی ہے۔ زندگی کی ادنی اقسام میں کوئی شخص اس امر کا دعوی نہ کرے گا، کہ وقوف صحیح عمل کے رہبر ہونے کے علاوہ بھی کچھ اور ہے۔ شعور کے سامنے جو شئے پہلے پہل آتی ہے، اس کے متعلق ابتدائی سوال نظری یعنی یہ نہیں

ہوتا کہ یہ کیا ہے، بلکہ عملی ہوتا ہے، یہ کون سی شئے جارہی ہے۔ روکز نے اس کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے، کہ اب کیا کرنا چاہیے، "میں کیا سمجھ رہا ہوں۔ ادنیٰ حیوانات کی ذہانت کے متعلق اپنے کل مباحث کے اندر جو جانچ ہم استعمال کرتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ وہ اس طرح سے عمل کرتے ہیں، گویا ان کے پیش نظر ایک غایت ہے۔ مختصر یہ ہے کہ وقوف اس وقت تک ناقص ہوتا ہے، جب تک اس کا اخراج کسی فعل کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اگرچہ یہ صحیح ہے، کہ بعد کی ذہنی ترقی میں جو اپنی انتہا کو انسان کے غیر معمولی ترقی یافتہ دماغ سے پہنچتی ہے، بہت کچھ نظری فعلیت کا باعث ہوتی ہے، جو اس کے علاوہ ہوتی ہے، جس کی فوری طور پر عمل کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم ابتدائی دعوی حرف ملتوی ہوا ہے، خارج نہیں ہوا، اور فعلی ذہنیت اپنے حقوق کا آخر تک دعوی کرتی رہتی ہے۔"

"اگر اس نظریے کے اندر کچھ بھی صداقت ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ایک فلسفی انتہائی، کلی مسلمہ کی جو کچھ بھی تعریف کرے، وہ اس وقت تک اس کو ہمارے لئے نامعلوم نہیں چھوڑ سکتا، جب تک وہ خفیف درجے میں بھی اس بات کا دعوی کرتا ہے، کہ اس کے متعلق ہمارا جذبی فعلی انداز ایک طرح کا ہونا چاہیے، اور دوسری طرح کا نہ ہونا چاہیے۔ جو شخص یہ کہتا ہے، کہ زندگی حقیقی ہے، زندگی واقعی ہے، وہ اشیا کے اساسی خفا کے متعلق، جو کچھ بھی کہے، وہ اس خفا کی واضح تعریف کرتا ہے، اور اس طرح کہ وہ ہم سے اس امر کا طالب ہوتا ہے، کہ اس پر سنجیدگی سے غور کریں، جس کے معنی توانائی کے ساتھ زندہ رہنے کی مرضی کے ہیں، اگرچہ اس توانائی سے تکلیف ہو۔ یہی بات اس شخص کے متعلق صحیح ہوتی ہے، جو یہ کہتا ہے، کہ ہر چیز بے سود ہے۔ اگرچہ محمول بے سود ناقابل تعریف ہو، مگر یہ ظاہر ہے، کہ یہ کوئی ایسی شئے ہے، جو بے حسی کو تکلیف سے محض بچنے کے خیال سے جائز رکھتی ہے، اور اس کو زندگی کا اصول قرار دیتی ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز تناقض کوئی نہیں ہو سکتا، جیسا کہ لاادریہ کا ہے، کہ وہ ایک طرف اس امر کا اعلان کرتے ہیں، کہ

جو ہر اشیا کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری طرف یہ کہتے ہیں کہ اس کے خیال سے ہمارا ذہن، اس کی شوکت کے استحسان و احترام سے پر ہو جانا چاہیے" اور جس جہت میں اس کے مظاہر جاتے ہوئے معلوم ہوں اس جہت میں بطور تعاون خود بھی ہم کو زور لگانا چاہیے، جس کا علم نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ اس کا کچھ پتہ نہ چل سکے، لیکن اگر یہ ہماری فعلیت سے اس قدر واضح مطالبات کرتا ہے، تو ہم اس کی کیفیت اصلی سے یقیناً بے خبر نہیں ہوتے۔

اگر ہم تاریخ کا مطالعہ کریں، اور یہ پتہ لگائیں کہ احیاء اور ذہن انسانی کے انشراح کے بڑے دوروں کی مجموعی طور پر کیا خصوصیت ہے تو میرے خیال میں ہم کو محض یہ معلوم ہوگا کہ حقیقت کی داخل ترین ماہیت ان طاقتوں کے مطابق ہوتی ہے، جو ہمارے اندر ہوتی ہیں۔ عیسویت کا پیغام نجات اس اعلان کے علاوہ اور کس شئے پر مشتمل تھا کہ خدا ان کمزور و لطیف تسویقات کو تسلیم کرتا ہے، جن کو مذاہب جاہلیت نے اس شدت سے نظر انداز کر دیا تھا۔ توبہ ہی لو۔ جو شخص اور کچھ نہیں کر سکتا، تو وہ اپنی کوتاہیوں پر تاسف تو کر سکتا ہے۔ لیکن جاہلیت کے مذاہب کے لئے یہ تاسف محض بے سود تھا، یعنی ایک بھٹکا ہوا میلہ ختم ہونے کے بعد میلے میں آتا ہے۔ عیسویت نے اس کو لیا، اور اس کو ہمارے اندر ایک ایسی قوت بنایا جو براہ راست خدا کے قلب سے رجوع ہوتی ہے۔ اور قرون وسطیٰ کی رات کے بعد جو عرصے تک جسم کی پسندیدہ تسویقات کو بھی حقارت و نفرت کی نظر سے دیکھتی رہی تھی، اور حقیقت کی یہ تعریف کرتی رہی تھی کہ یہ ایسی شئے ہے، کہ اس کے ساتھ صرف غلامانہ طبیعتیں متحد ہو سکتی ہیں، احیائے علمی اس اعلان کے علاوہ اور کس شئے پر مشتمل تھا، کہ اشیاء کی اصل صداقت ہماری کامل جمالیاتی فطرت کی وسیع ترین فعلیت پر حق رکھتی ہے۔ لیوتھر اور ویسلی کے مقاصد تبلیغ ان قوتوں کی حق طلبی کے علاوہ کیا تھے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ آدمیوں کے اندر بھی ہوتی ہیں، یعنی ایمان و مایوسی جو اس قدر شخصی ہیں، کہ ان کے لئے کسی رہبانی واسطے کی ضرورت نہیں، اور جو اپنے مالک خدا کے روبرو کھڑا کر دیتی ہیں۔ روسو کے اثر کو

آتش صحرا کی طرح کس نے پھیلا دیا، سوائے اس یقین کے کہ انسان کی فطرت اشیا کے ساتھ ہمنوا ہے، صرف رسم و رواج مفلوج کرنے والی خرابیاں درمیان میں حائل ہیں۔ کانٹ فشٹے گوئٹے اور شلر نے اپنے زمانے کو سوائے یہ کہنے کہ اپنی تمام قوتوں سے کام لو کیا کہہ کر مسرور کیا تھا۔ فطرت صرف اسی اطاعت کی طالب ہے۔ اور کارلائل نے اپنی تبلیغ کام، حقیقت، صداقت میں اس کے علاوہ اور کیا کہہ کر لوگوں کو برانگیختہ کیا تھا کہ کائنات ہم پر جو فریضہ عائد کرتی ہے، وہ ایسا ہے، جس کو ادنیٰ ترین انسان بھی انجام دے سکتا ہے۔ ایمرسن کا مسلک یہ تھا کہ ہر وہ شئے جو کبھی تھی یا کبھی ہو گی، اس پر اب محیط ہے۔ انسان کو خود اپنی اطاعت کرنی چاہیئے۔ جو شخص جو کچھ ہے، اس پر اکتفا کرے گا، وہ تقدیر کا ایک جزو ہوتا ہے۔ یہ سب اس شک کے رفع کرنے کے علاوہ کیا ہیں جو اس کے متعلق ہوتا ہے کہ انسان کی فطری قوتیں بیکار و بے صرفہ ہوتی ہیں۔

"القصہ" اے ابن آدم اپنے پاؤں پر کھڑا ہو تو میں تجھ سے ہم کلام ہوں گا۔ یہی ایک ایسی حقیقت کا انکشاف ہے، جس سے عقدہ کشا زمانوں نے اپنے تلمیذ کی مدد کی ہے۔ لیکن یہ اس کی عقلی ضرورت کے زیادہ تر حصے کے رفع کرنے کے لئے کافی رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو ہر کلی ان ضوابط سے لا اور یہ سے لاسے کچھ زیادہ شاید ہی واضح ہوا ہو۔ مگر محض اس امر کا یقین کہ میری قوتیں جیسی کچھ ہیں، اس لئے بے تعلق نہیں ہیں، بلکہ اس سے تعلق رکھتی ہیں، یہ ان سے گفتگو کرتا ہے، کسی نہ کسی طرح سے ان کے جواب کو تسلیم کرتا ہے، یہ کہ میں اس کا مدمقابل ہو سکتا ہوں، اگر چاہوں اور میں کوئی گری پڑی شئے نہیں ہوں، مذکورہ معنی میں اس کو میرے احساس کے لئے معقول بنا دینے کے لئے کافی ہے۔ کسی ایسے فلسفے کے قطعی طور پر کامیاب ہونے سے زیادہ محال کوئی شئے نہیں ہو سکتی، جو ہمارے قوی جذبی اور عملی رجحانات سے نہایت شدت کے ساتھ انکار کرے۔ جبریت جس کا مطالبہ یہ ہے کہ مشکلوں کے وقت سعی لاحاصل ہوتی ہے، کبھی رائج نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زندگی میں جد و جہد کرنے کی تشویق بنی نوع انسان سے مٹ نہیں سکتی۔ جو اخلاقی مسالک اس

تسویق کا لحاظ رکھتے ہیں وہ باوجود متناقض ابہام وغیرہ کے کامیاب ہوں گے۔ انسان کے ارادے کے لئے اصول کی ضرورت ہوتی ہے، اور اگر یہ اس کو نہ دیا جائے تو یہ اسے اختراع کرے گا۔"

جذبی اور فعلی ضرورتوں کے بعد عقلی اور جمالی ضرورتوں کا نمبر ہے۔ دو بڑے جمالیاتی اصول یعنی دولت اور سہولت ہماری عقلی اور حسی دونوں زندگیوں پر غالب رہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو نظام سادہ پر از معلومات اور غیر متناقض نہ ہوگا، اس پر سادہ پر از معلومات اور غیر متناقض نظامات کی موجودگی میں یقین نہیں کیا جا سکتا۔ اخر الذکر کو ہم بلا تامل قبول کر لیتے ہیں، اور ارادہ اس کی اس خوش آمدید کہنے والی حالت سے پذیرائی کرتا ہے جس پر یقین مشتمل ہوتا ہے۔ اس ذیل میں ایک نہایت عمدہ کتاب کی عبارت اقتباس کرتا ہوں۔

"یہ قانون کہ ہمارا شعور کم از کم پیچیدگی اور زیادہ سے زیادہ تعین کی طرف مائل ہوتا ہے، ہمارے تمام علم کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے.....

اس طرح خود ہماری توجہ کی فعلیت اس امر کا تعین کرے گی کہ ہم کو کیا جاننا چاہیے اور کس شئے پر یقین کرنا چاہیے، اگر اشیا میں ایک خاص پیچیدگی سے زیادہ ہو تو صرف یہی نہیں خود ہماری توجہ کی محدود قوتیں اس پیچیدگی کے صاف کرنے سے منع کریں گی، بلکہ ہم کو نہایت شدت کے ساتھ اس امر کی خواہش ہوگی کہ اشیا کی جو کچھ کیفیت ہے، اس سے بہت زیادہ یقین کریں، کیونکہ ان کے متعلق ہمارے خیالات میں اس امر کا ایک مستقل رجحان ہوتا ہے کہ جہاں تک سادہ اور متعین و مقرر ہو سکیں ہو جائیں۔ ایک شخص کو مظاہر کی نہایت ابتر حالت میں رکھ دو، یعنی اصوات مناظر اور احساسات ملے ہوئے اور گڈ مڈ ہوں، تو اگر وہ شخص زندہ اور صاحب عقل ہے تو اس کی توجہ بہت جلد اس کے لئے تامل میل کی باقاعدگی کا راستہ نکال لے گی جس کو وہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے منسوب کرے گا، جس سے اس کو یہ خیال ہو جائے گا کہ میں نے اس نئی ویوانی دنیا میں کسی نہ کسی قسم کا اصول دریافت کر لیا ہے اور اس طرح ہر حالت میں جہاں ہم کو یہ یقین ہوتا ہے کہ ہم نے یقیناً ایک قانون فطرت

دریافت کرلیا ہے، تو ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے، کہ کسی دبی ہوئی حالت میں بہت کچھ خیالی سادگی فطرت پر نہیں بلکہ خود ہمارے اذہان کی اس اٹل میچ پر مبنی ہے جو اہیں کو باقاعدگی اور سادگی کے متعلق ہوتی ہے۔ بڑی حد تک ہمارے خیالات کا تعین اس اقل سعی کے قانون سے ہوتا ہے جس کی مثال ہماری توجہ کا فعل ہے۔ کل عل کا مقصد یہ ہے کہ حقیقت کے تا بہ امکان زیادہ سے زیادہ مکمل و متحد تعقل تک پہنچ جائے ایسے تعقل تک، جس میں معطیات کے کامل ہونے کے باوجود زیادہ سے زیادہ سادگی تعقل بھی حائل ہو شعور کی کوشش یہ معلوم ہوتی ہے کہ مافیہ کی زیادہ سے زیادہ کثرت کو تنظیم کے زیادہ سے زیادہ تعین کے ساتھ پیدا کرے۔"

کثرت حس کے تمام واقعات کو ذہنی طور پر مرتب کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور سادگی اس طرح پر حاصل ہوتی ہے، کہ ان کا مستقل و پائیدار اشیا کی کم از کم تعداد سے استنباط کیا جائے۔ اور متعین تنظیم اس طرح سے پیدا ہوتی ہے کہ ان آخر الذکر اشیا کا تصوری اشیا کے ساتھ ادغام کیا جائے، جن کے مابین داخلی طور پر معقول قسم کے علائق ہوتے ہیں۔ یہ تصوری اشیا اور معقول علائق کیا ہیں، اس کے ظاہر کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی۔ فی الحال جو کچھ بحث ہو چکی ہے، اس سے یہ تو ظاہر ہو گیا ہے، کہ اس سوال کا کہ بنی نوع انسان کن چیزوں کو حقائق کے طور پر پسند کریں گی، کوئی اور سرسری جواب نہیں دیا جا سکتا۔ جنگ ہنوز جاری ہے۔ ہمارے اذہان تاحال پریشانی میں مبتلا ہیں، جب ہم پہلے کسی ایک دلچسپی کو اختیار کرتے ہیں، اور پھر دوسری کو، تو زیادہ سے زیادہ ایک طرح کا امتزاج اور مصالحت کرتے ہیں، اور باری باری پہلے ایک اصول کو اختیار کرتے ہیں اور پھر دوسرے اصول کو۔ اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مادیتی یا نام نہاد حکمی تعقلات سے خالص حکمی اغراض جتنی پوری ہوتی ہیں، اتنی محض عطوفتی تعقلات سے نہیں ہوتیں۔ لیکن دوسری طرف (جیسا کہ پہلے کہہ چکے ہیں) ان کی جذبی اور فعلی دلچسپیاں سرد ہوتی ہیں۔ یقین کا کامل ترین موضوع خدا یا روح عالم ہوگا، جس کو رجائیتی اور اخلاقیتی انداز میں دکھایا جائے (اگر اس قسم کی ترکیب ممکن ہے) اور اس کے ساتھ ہی اس کا اس قدر واضح تعقل ہو، جس سے ہم کو یہ معلوم ہو جائے، کہ وہ ہمارے مظہری تجربات کو اس طرح

اور اس ترتیب کے ساتھ کیوں پھٹتا ہے، جس میں کہ وہ ہوتے ہیں، اس طرح سے
ہر قسم کی حکمت و تاریخ کی سب سے زیادہ گہرے اور عمیق انداز میں توجیہ ہو جائے گی۔
خود وہ کمرہ جس میں بیٹھا ہوں اس کی محسوس دیواریں اور فرش اور اس کے
اندر آگ اور ہوا کے احساس سے مجھے ان حکمی تعقلات سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ جو
مین حیات اور اس کے تمام مظاہر کے متعلق قائم کرنے پر مجبور رہوں، جن کی اس وقت
جب کہ میری پیٹھ پھر جائے گی، تو ان سب کی میرے یقین کے اساسی اصول سے
تردید نہیں بلکہ تائید ہو گی۔ روح عالم مجھ پر ان مظاہر کو اسی لئے بھیجتی ہے، کہ
میں ان پر ردعمل کروں، اور ردات عمل میں سے ایک ردعمل ان تعقلات کو
عقلی طور پر مربوط کرنے کے متعلق بھی ہوتی ہے۔ معمولی تجربات سے ماوراء جو شئے
ہے وہ ان کے علاوہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایسی شئے ہے، جو میرے لئے یہاں اور اب
ان کے معنی دیتی ہے۔ اس بات کا نہایت ہی وثوق کے ساتھ دعوی کیا جا سکتا
ہے، کہ اگر کبھی اس قسم کا نظام دنیا کے سامنے پیش ہو، تو بنی نوع انسان اور
تمام نظامات کو چھوڑ کر اسی کو حقیقی سمجھ کر اختیار کرے گی۔ فی الحال اور نظام
موجود ہیں، اور اس کے لئے کوشش بھی ہو رہی ہے، اور چونکہ یہ سب جزئی
ہوتے ہیں، اس لئے سب کو کچھ نہ کچھ قائل اور کچھ نہ کچھ عمل جاتی ہے
مجھے یقین ہے، کہ اب میں نے احساس حقیقت کے نفسیاتی منابع کی
کافی طور پر صراحت کر دی ہے۔ ہماری فطرت میں بعض مسلمات ہوتے ہیں
اور جس شئے سے بھی ان مسلمات کی تشفی ہوتی ہے، وہ حقیقی خیال کئے جاتے ہیں۔
لہذا میں یہاں اس بات کو ختم کر دیتا لیکن چند باتیں ابھی اور بھی بیان کرنی
ہیں جن سے حقیقت اور بھی واضح ہو جائے گی۔

شک

(اگر کسی معمولی آدمی سے سوال کیا جائے تو) شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو گا جو یہ
نہ کہے کہ اشیا کا وقوف اولاً تصورات کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ کہ اگر ہم

ان کو حقایق خیال کرتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان پر کچھ زیادہ کرتے ہیں، یعنی یہ محمول کہ ہمارے فکر سے باہر ایک حقیقی وجود ہے۔ یہ خیال کہ محض شعوری مافیہ رکھنے کے علاوہ ایک بلند تر استعداد کی ضرورت ہے، جس کے ذریعے سے ہم کو کسی حقیقی شئے کا علم ہوتا ہے، نفسیات میں قدیم ترین زمانے سے رائج ہے۔ مدرسیت فلسفۂ کانٹ اور عقل سلیم عرصے سے اس کے مدعی چلے آتے ہیں۔ جس طرح سے کہ حسوں کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ یہ اولاً داخلی تاثرات کی صورت میں ہوتی ہیں، اور پھر ان کا اظلال ہوتا ہے یا جس طرح سے معروضات پہلے موجود علام حقائق معلوم ہوتے ہیں، اور پھر ماضی میں اظلال ہوتا ہے، اور حقائق ماضی معلوم ہونے لگتے ہیں، یہی حال تعقلات کا ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایک بلند تر قوت، ان سے کھڑکیوں کے طور پر کام لیتی ہے، جن سے ایغو کے پرے حقیقی اور زاید ذہنی عالم کا حال معلوم ہوتا ہے۔ یہ مقبول عام نظریہ یہ ہے۔

اور اس میں شک نہیں کہ ہمارے بعد کے اکثر یقین اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ایک شئے کے محض خیال اور اس شئے کی حقیقت کے متعلق یقین رکھنے میں، جو منطقی امتیاز ہے، یہ اکثر اوقات زمانی امتیاز بھی ہوتا ہے۔ کسی تصور کا ہونا اور اس کا حقیقی خیال کر لیا جانا، ہمیشہ ایک وقت میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پہلے ہم فرض کرتے ہیں، اور پھر یقین کرتے ہیں۔ معروض فکر کے تصور سے پہلے کھیلتے ہیں اس کے متعلق مفروضہ قائم کرتے ہیں، اور پھر اس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اور ہم کو ان دونوں ذہنی اعمال کے تسلسل کا بالکل احساس ہوتا ہے۔ مگر ان واقعات میں سے ایک بھی کوئی ابتدائی قسم کا واقعہ ہے۔ یہ صرف ان اذہان میں ہوتے ہیں، جو تجربے کی طویل مخالفتوں کے بعد شک کے عادی ہو جاتے ہیں۔ جب ہم شک کرتے ہیں تو ہمارا بعد کا تہیہ شک کس شئے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ یا تو محض لفظی عمل پر مشتمل ہوتا ہے، حقیقی یا خارجی طور پر موجود صفات کے (بطور محمولات کے) ایسے چیزوں کے ساتھ جوڑنے پر جن کا دراصل (بطور موضوع) تعقل کیا تھا۔

یا یہ دی ہوئی حالت میں اس شئے کے ادراک پر مشتمل ہوتا ہے، جس کی جگہ پر یہ صفات اس قسم کے دوسرے مقرون واقعات سے منتزع ہو کر ہوتی ہیں۔ لیکن ان صفات کے جو معنی ہیں، ان کو ہم اب اچھی طرح سے جانتے ہیں۔ یہ بعض علائق پر مشتمل ہوتی ہیں (بلا واسطہ یا با لواسطہ) جو ہم سے ہوتے ہیں۔ اب تک جتنی مقرون اشیا ان علائق میں رہی ہیں وہ ہمارے لئے حقیقی اور خارجی طور پر موجود رہی ہیں۔ پس اب جب ہم کسی شئے کو تجریدی طور پر حقیقی تسلیم کرتے ہیں (اور شاید اس کے علائق کا متعین طور پر ادراک نہیں کرتے) اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے، کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے اور ان دوسری چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ قدرتی طور پر ہم کو اس مختصر عمل کا ہر ساعت موقع ملتا ہے۔ زماں و مکان کے اندر جتنی چیزیں بعید ہوتی ہیں ان پر اسی طرح سے یقین کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں یہ یقین کرتا ہوں، کہ زمانہ تاریخ سے پہلے کے کسی وحشی نے اس پتھر کو تراشا تھا، تو وحشی اور اس کے فعل کی حقیقت میری حس جذبہ یا ارادے کو بلا واسطہ اپنی جانب متوجہ نہیں کرتی۔ اپنے یقین سے میری جو کچھ مراد ہوتی ہے، وہ محض قدیم زمانے کے اس کے فعل اور موجودہ دنیا جس کا پتھر ایک جزو ہے، کہ مابین تسلسل کی ایک مبہم حس ہوتی ہے۔ یہ صورت ہمارے نظریہ حاشیے کے استعمال کے لئے بہت ہی موزون ہے (دیکھو جلد اول صفحہ ۲۵۸)۔ جب میں وحشی کا علائق کے ایک حاشیے سے خیال کرتا ہوں، تو مجھے اس کا یقین ہوتا ہے۔ جب میں اس کا اس حاشیے کے بغیر خیال کرتا ہوں یا دوسرے کے ساتھ خیال کرتا ہوں (مثلاً میں اس کو عام حکمی خرافات کے ساتھ خیال کرنے لگوں) تو میں اس پر یقین نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ لفظ حقیقی بھی ایک حاشیہ ہے۔

یقین و ارادے کا تعلق

باب ۲۵ میں ہم کو یہ بات معلوم ہو گی کہ ارادہ بعض چیزوں کی طرف متوجہ ہونے کے طریقے پر مشتمل ہوتا ہے، یا ان کی مستقل موجودگی کو ذہن کے سامنے

اذن دینے پر ارادے کی صورت میں معروضات وہ ہوتے ہیں، جن کی موجودگی ہمارے فکر پر مبنی ہوتی ہے، مثلاً ہمارے جسم کی حرکات پر یا ایسے واقعات پر جن کو اس قسم کی حرکات آیندہ عمل میں آکر حقیقی بنائیں۔ اس کے برعکس معروضات یقین وہ ہوتے ہیں، جو ہمارے ان کے متعلق خیال کرنے کے ساتھ متغیر نہیں ہوتے۔ میں کل صبح سویرے اٹھوں گا۔ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ میں کل دیر سے اٹھا تھا، میں اس امر کا ارادہ کرتا ہوں، کہ میرا بوسٹن کا وہ کتب فروش جو بیرونی کتب کا کاروبار کرتا ہے، میرے لئے ایک جرمن کتاب مہیا کرے گا، اور میں اس کو اس کے متعلق لکھتا ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ جب یہ آجائے گی، تو وہ مجھ سے اس کی تین ڈالر قیمت وصول کرے گا وغیرہ۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ جس حد تک ان کا ذہن سے تعلق ہے، معروضات ارادہ اور یقین کے مابین یہ فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ جو کچھ ذہن کرتا ہے، وہ دونوں صورتوں میں ایک ہی بات ہوتی ہے۔ یہ معروض کی طرف دیکھتا ہے، اور اس کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس کی تائید کرتا اور یہ کہتا ہے، کہ یہ میری حقیقت ہوگی۔ مختصر یہ ہے کہ یہ اس کی طرف دلچسپ فعلی اور جذبی طریق پر متوجہ ہوتا ہے۔ باقی کام فطرت کرلیتی ہے جو بعض صورتوں میں ان معروضات کو جن کا ہم اس طرح سے خیال کرتے ہیں حقیقی بناتی ہے اور بعض صورتوں میں ایسا نہیں کرتی۔ فطرت ماضی کو ہمارے خیال کے مناسب نہیں بدل سکتی۔ یہ ستاروں یا ہواؤں کو بدل نہیں سکتی لیکن یہ ہمارے اجسام کو ہمارے فکر کے مناسب بدلتی ہے، اور ان کے ذریعے سے اس کے علاوہ بھی بہت کچھ بدلتی ہے۔ اس لئے ان معروضات کے مابین جن کا ہم ارادہ کرتے ہیں یا جن کے ارادے کو ہم فسخ کرتے ہیں، اور ان میں جن پر ہم یقین یا عدم یقین رکھتے ہیں اہم عملی فرق بڑھتا رہتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ دنیا کے اہم ترین فرقوں میں سے ہے، مگر اس کی جڑ نفسیات سے نہیں، بلکہ عضویات سے متعلق ہے، اور یہ بات ارادے کے باب میں بالکل واضح ہو جائے گی۔ مختصر یہ ہے کہ ارادے اور یقین کے معنی اشیا اور ذات کے مابین ایک تعلق کے ہیں، اس لئے ایک ہی نفسیاتی مظہر کے دو نام ہیں۔ جتنے سوالات ایک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، یہی دوسرے کے

متعلق ہوتے ہیں۔ خاص تعلق کے اسباب و شرائط دونوں میں ایک ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا مسئلہ یقین کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اگر ہمارے ارادے جبری ہیں تو ہمارے یقین بھی ایسے ہی ہونے چاہئیں۔ اختیار کا پہلا فعل ظاہر ہے، کہ یہ ہوگا کہ یہ اختیار کے متعلق یقین کرے۔ باب ۲۶ میں میں اس کا پھر تذکرہ کروں گا۔

ایک عملی بات کہہ کر ہم اس باب کو ختم کرتے ہیں۔ اگر یقین کل انسان کے ایک معروض پر جذبی ردعمل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے، تو ہم یقین ہی کیونکر کر سکتے ہیں۔ یہ توصحیح ہے کہ ایک شخص جب چاہیے اچانک یقین نہیں کر سکتا۔ فطرت بعض اوقات اور خاص کثرت سے ہمارے لئے اس قسم کے انقلاب پیدا کرتی ہے۔ یہ اچانک ہمارا ایسی اشیا سے سرگرم تعلق پیدا کرتی ہے، جن کے متعلق اس نے ہم کو بالکل سرد مہر رکھتا تھا۔ مجھے اس کا پہلے پہل احساس ہوتا ہے، اور اس وقت میں کہتا ہوں، کہ اس کے کیا معنی ہیں، اکثر ایسا اخلاقی قضایا کے متعلق ہوتا ہے۔ ہم نے اکثر ان کو سنا ہے۔ لیکن اس وقت یہ ہماری جان میں پیوست ہو جاتی ہیں۔ یہ ہم میں تحریک پیدا کرتے ہیں۔ ہم ان کی زندہ قوت محسوس کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ اس قسم کے فوری نتائج ارادے کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتے۔ لیکن بتدریج ہمارا ارادہ انھیں نتائج تک ایک نہایت ہی سادہ طریقے سے لا سکتا ہے۔ ہم کو فعل عمد کے ذریعے سے اس امر کی خواہش کی ضرورت ہوتی ہے کہ گویا یہ شئے حقیقی ہے۔ اور ہم عمل کرتے رہتے ہیں کہ گویا یہ شئے حقیقی ہو۔ انجام کار اس کا ہماری زندگی سے لازماً ایسے تعلق ہو جائے گا کہ یہ حقیقی ہو جائے گی۔ عادت اور جذبے سے یہ اس قدر مربوط ہو جائے گی، کہ ہمیں اس سے ایسی دلچسپی ہوگی، جو یقین کی خصوصیت ہے۔ جن اشخاص کے نزدیک خدا اور فریضہ محض نام ہیں، اگر وہ تھوڑی سی روزانہ ان کے لئے قربانی کر لیا کریں، تو یہ ان کے لئے بہت زیادہ حقیقی ہو سکتے ہیں۔ مگر اخلاقی اور مذہبی کتابوں میں یہ باتیں اس قدر معروف ہیں، کہ مجھے اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے[1]

[1] ۔مل کہتا ہے کہ ہم کو موجودہ حسوں کے متعلق یقین ہوتا ہے۔ اور دیگر تمام اشیا کا یقین ان

باب بست و دوم

استدلال

کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے، اور قدیم فلسفے میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ بااین ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے، کہ عقل سے کیا مراد ہے، یا اس خاص عمل فکر میں جس کو استدلال کہتے ہیں، اور ایسے فکری سلاسل میں کیا فرق ہے، جو اسی قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ یہاں تک بھی خیر تھی۔ مگر چونکہ وہ جذبی یا ارادی ردعمل کا کوئی ذکر نہیں کرتا، اس لئے بین اس کو حق بجانب طور پر یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے یقین کو خالص عقلی حالت بنا دیا ہے۔ بین کے نزدیک یقین ہماری فعلی زندگی کا ایک عارضہ ہے۔ بین کے نزدیک جب کوئی شئے ایسی ہوتی ہے کہ ہم سے اپنے پر عمل کرا دے تو ہم اس پر یقین رکھتے ہیں۔ لیکن گذشتہ یا بعیدی چیزوں کے متعلق کیا ہوگا، جن پر ہم ردعمل نہیں کر سکتے۔ سلے جس کے خیال میں ہم ایک شئے کے متعلق صرف اس وقت یقین کرتے ہیں جب اس کا تصور اپنی کیفیت اور شدت کے اعتبار سے

ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تمثالات کے سلاسل پر مشتمل ہوتا ہے، جس میں ہر ایک تمثال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تمثال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رو مخیلہ ہوتا ہے، جو بہت ممکن ہے، اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں پایا جاتا ہو۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول عملی اور نظری نتائج تک بھی پہنچنے کا موجب ہوتا ہے۔ حدود کے مابین تعلق تو قربت اور نزدیکی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - قریب قریب حس کے برابر ہونے کا داخلی رجحان رکھتا ہے کہ آپ ایسی چیزوں کے یقین کی نسبت کیا کہتے ہیں، جو عمل کو روکتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ان مصنفین میں سے ہر ایک مسئلے کے حقیقی رخ پر زور دیتا ہے۔ میں نے اپنے بیان میں تکمیل کی زیادہ کوشش کی ہے۔ حس ائتلاف اور فعلی ردعمل تینوں کو تسلیم کیا گیا ہے۔ سب سے مجمل ضابطہ شاید یہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارا یقین اور توجہ ایک ہی واقعہ ہوتے ہیں، کیونکہ جس لمحہ ہم توجہ کرتے ہیں وہ حقیقت ہوتا ہے۔ توجہ ایک حرکی ردعمل ہوتی ہے، اور ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ حسیں ہماری توجہ کو منعطف ہونے پر مجبور کرتی ہیں، یقین و کردار پر لیسلی اسٹیفن کا مضمون فورٹ نائٹلی ریویو جولائی ۱۸۸۸ء میں دیکھو۔

کچھ واقعات کی طرف میری حال ہی میں توجہ منعطف کرائی گئی ہے، جن کی نسبت میں نہیں جانتا کہ کس طرح سے ان پر بحث کروں اس لئے ان کے متعلق میں چند کلمات اس حاشیے کے اندر بیان کرتا ہوں میری مراد اس قسم کے تجربات سے ہے، جن کو اوہام کے اعداد شمار میں ہاں کے ذیل میں جگہ ملتی ہے۔ اور جنکو اکثر وہ لوگ بیان کرتے ہیں، جو اسکو اپنے قریب کسی کے موجود ہونے کا ارتسام بتاتے ہیں، اگرچہ کسی حس کو خواہ بصارت کی ہو یا سماعت کی یا لمس کی اس میں دخل نہیں ہوتا۔ جن لوگوں کو یہ تجربہ ہوا ہے، وہ اس کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں جس سے یہ ذہن کی نہایت ہی قطعی اور یقینی حالت معلوم ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ اس کے حقیقی ہونے کے متعلق بھی ایسا ہی قوی یقین ہوتا ہے جیسا کہ کسی بلاواسطہ حس سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ کوئی حس بھی متعلق معلوم نہیں ہوتی۔ بعض اوقات وہ شخص جس کی قربت محسوس ہوتی ہے جانا پہچانا آدمی ہوتا ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ اور بعض اوقات وہ نامعلوم ہوتا ہے۔ اس انداز اور اس کی

ان کے ارتباط کا باعث مشابہت وہم شکلی ہوتی ہے، اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے، وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کے غیر ذمہ دارانہ فکر میں جن حدود کو جمع کیا جاتا ہے، وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی اور مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے، اس عرشۂ جہاز کو یاد دلا دے جس سے گذشتہ موسم بہار میں سنے سورج کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ صورت حال اکثر بہت ہی شدت سے متاثر کرتی ہے، اور اسی طرح سے بعض اوقات وہ لفظ متاثر کرتے ہیں، جن کو وہ کہنا چاہتا ہے اگرچہ سماعت کے ذریعے سے نہیں۔

یہ مظہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ خالص تعقل پر مبنی ہوتا ہے، جو ایسی شدت حاصل کر لیتا ہے، جو معمولاً صرف حسوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ لیکن میں ہنوز خود کو یہ یقین نہیں دلا سکا ہوں کہ زیر بحث شدت متلازم جذبی اور حرکی تشویقات پر بھی مشتمل ہوتی ہے یا نہیں، ارتسام بالکل اچانک ہو سکتا ہے، اور اچانک ہی رفع بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ممکن ہے، کہ جذبی انتقالات نہ ہوں اور حرکی نتائج بھی سوائے اس کی طرف توجہ ہونے کے پیدا نہ ہوں۔ یہ معاملہ ایک حد تک چیستاں معلوم ہوتا ہے، اور ہم اس وقت تک کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتے جب تک زیادہ قطعی قسم کے معطیات دستیاب نہ ہو جائیں۔

غالباً مجھے اس قسم کے سب سے عجیب واقعے کا جو علم ہوا ہے وہ یہ ہے۔ موضوع مشاہدہ مسٹر پی نہایت ہی ذہین آدمی ہیں اگرچہ الفاظ ان کی بیوی کے ہیں۔

"مسٹر پی کو عمر بھر مختلف قسم کے دھوکے یا ارتسامات کاذب ہوتے رہے ہیں۔ اگر میں حواس خمسہ کے علاوہ خفی استعدادات کے وجود کی قائل ہوتی تو میں ان کی ان کے ذریعے سے توجیہ کرتی۔ چونکہ وہ بالکل اندھے ہیں، اس لیے ان کے دوسرے ادراکات غیر معمولی طور پر تیز اور ترقی یافتہ ہیں۔ اور اگر چھٹے حاسے کے مبادی مسلم ہوں، تو ان کے اندر یہ حاسہ بھی دوسروں سے کے

غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے کہ پھر اس سے جہاز کے رفقائے سفر بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل وہیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا اور پھر یہ خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا، اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علائق کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ معلوم ہوگا۔ ان تجربات میں سب سے زیادہ دلچسپ تجربہ ایک روح کا ہے، جو چند سال ہوئے کہ ان کو بار بار ہوتا تھا، یہ تجربہ ایسا ہے کہ اس موضوع پر آپ کی کمیٹی کے لئے خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اس وقت مسٹر بی بوسٹن میں بیکن اسٹریٹ پر ایک موسیقی کا کمرہ رکھتے تھے۔ یہاں پر وہ مسلسل طویل اور شدید مشقیں کیا کرتے تھے۔ اب ایک پوری موسم میں یہ واقعہ ان کو عام طور پر پیش آتا رہا کہ وہ اپنے کام کے دوران میں اچانک ٹھنڈی ہوا کا ایک جھونکا اپنے چہرے پر محسوس کیا کرتے تھے، اور اس کے ساتھ ساتھ بالوں کی جڑوں میں ایک طرح کی چبھن محسوس ہوتی تھی۔ جب وہ پیانو پر سے مڑتے تو ایک شکل دروازے کے شگاف میں سے آہستہ آہستہ باہر سے آتی جس کی نسبت وہ جانتے تھے کہ یہ ایسے شخص کی ہے جو مر چکا ہے۔ یہ شکل چپٹی ہو کر درز میں سے نکلتی اور اندر آکر پھر انسانی صورت میں گول ہو جاتی۔ یہ ایک ادھیڑ عمر کے آدمی کی تھی جو خود کو اس طرح سے قالین پر پھیلاتا تھا کہ صوفے تک پہنچ جاتا تھا۔ اور یہاں آکر وہ لیٹ جاتا تھا۔ یہ چند لمحے تک سامنے رہتی تھی لیکن جیسے ہی مسٹر پی بولتے یا کوئی خاص حرکت کرتے تو غائب ہو جاتی تھی۔ اس تجربے میں سب سے حیرت انگیز بات یہ تھی کہ یہ بار بار ہوتا تھا، دو سے چار بجے کے درمیان یہ ہر روز ہو سکتا تھا۔ شکل کے سامنے آنے سے پہلے ہمیشہ سردی کی جھرجھری سی محسوس ہوتی تھی، اور ہمیشہ ایک ہی تصویر ایک ہی قسم کی حرکتوں سے سامنے آتی تھی۔ بعد کو انھوں نے اس کل تجربے کا باعث تیز چائے کو بتایا۔ وہ ہمیشہ ٹھنڈی چائے پیا کرتے تھے، اور دوپہر کے کھانے کے بجائے اس چائے کے پینے سے ہمیشہ ان میں ایک طرح کی چستی پیدا ہو جاتی تھی۔ اور اس عادت کے ترک کر دینے کے بعد انھوں نے یہ یا اور کوئی شکل پھر کبھی نہیں دیکھی۔

غلبہ ہوتا ہے تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے۔ اگر نادر علائق و مشابہتوں کی طرف ذہن دوڑتا ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا بذلہ سنج کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال بہ حیثیت مجموعی پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں، اور ہمیں بہ مشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کون سی شئے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ یہ واقعہ اعصاب کے قریب ہے، جو پہلے زیادہ کام کرنے سے ماندہ ہوتے تھے، اور پھر اس ہیج سے ان میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی، پھر بھی ایک واقعہ اس میں توجیہ طلب رہ جاتا ہے، اور میرے لئے بہت ہی دلچسپ ہے۔ مسٹر پی نظر کی کوئی یاد نہیں رکھتے، اور نہ ان کو اس کا کوئی تصور رہے۔ ان کے لئے ایسا کوئی تصور قائم کرنا کہ ہم روشنی یا رنگ سے کیا مراد لیتے ہیں بالکل ناممکن ہے۔ اور اس لئے وہ ایسی کسی جز سے واقف نہیں ہیں، جو ان کے سامعہ یا لامسہ تک نہ پہنچے، اگرچہ ان کے یہ حاسّے اس قدر تیز ہیں کہ بعض اوقات دوسرے لوگوں کو اس کے خلاف اندازہ کرنے کا موقع ملتا ہے۔ جب ان کو کسی شخص یا شئے کی موجودگی کا ایسے ذرایع سے احساس ہوتا ہے، جو باہر والوں کے لئے پراسرار معلوم ہوتے ہیں، تو وہ اس کی ہمیشہ قدرتی طور پر خفیف گونجوں سے جن کا صرف ان کے تیز کانوں کو ادراک ہو سکتا ہے، یا ہوائی دباؤ کے فرقوں سے جن کو صرف ان کے اعصاب لمس محسوس کر سکتے ہیں، توجیہ کر سکتے ہیں۔ لیکن مذکورہ روح کے بارے میں اپنے تجربے میں پہلی بار ان کو ایک شئے کی موجودگی اس کی جسامت اور شکل کا، ان واسطوں میں کسی کے استعمال کئے بغیر علم ہوا۔ اس شکل نے کبھی بھی خفیف ترین آواز پیدا نہیں کی، اور نہ ان سے چند فٹ فاصلے تک پہنچی۔ اس کے باوجود ان کو اس امر کا علم ہوا کہ یہ ایک آدمی کی شکل ہے، جو حرکت کرتا ہے، فلاں سمت میں حرکت کرتا ہے، اور یہاں تک بھی کہ اس کے گھنی داڑھی ہے اور موٹے گھونگر والے بالوں کی طرح سے ہے، اور کچھ سفید ہے۔ اور نیز یہ کہ یہ فلاں قسم کا لباس پہنے ہوئے ہے۔ یہ تمام باتیں ہر بار بلا کسی تغیر کے واضح طور پر محسوس ہوتی تھیں۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ

اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو یہ تھوڑی دیر کے لئے یہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے، لیکن صرف تھوڑی دیر کے لئے کیونکہ اس کے بعد یہ کسی اور شئے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے، ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے، یا زمانہ حال کے شارحین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیا کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں، خواہ وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی جس طرح سے کہ ہم کو اوصاف کی نسبت اشیا کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوسکتا ہے کہ ہم کو کوئی عملی فریضہ یاد آجاتا ہے۔ ہم بیرون ملک کے کسی اپنے دوست کو خط لکھنے لگتے ہیں یا لغت لے کر اپنے یونانی سبق کو یاد کرنے لگتے ہیں۔ ہمارا فکر معقول ہوتا ہے، اور معقول فعل کا باعث ہوتا ہے، مگر صحیح معنی میں اس کو استدلال مشکل سے کہہ سکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کا ان کو کیسے اوراک ہوا تو وہ نہیں بتا سکتے۔ انہیں صرف محسوس ہوا اور اس قدر شدت اور وضاحت سے محسوس ہوا، کہ اس شخص کی شکل وصورت کے متعلق ان کی رائے کو بدل دینا ناممکن ہے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس فریب حواس کے اندر انھوں نے واقعتاً دیکھا، جو انھوں نے زندگی کے حقیقی تجربات میں سوائے بچپن کے ابتدائی دو سال کے کبھی نہیں کیا تھا۔"

مسٹر پی پر جرح کرنے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ بصری تمثل کو اس میں دخل نہ تھا۔ اگرچہ وہ یہ بھی نہیں بتا سکے کہ غلط ادراک کس ذریعے سے ہوا، یہ نہایت ہی شدید تعقل کے مانند معلوم ہوتا ہے، ایسا تعقل جس سے موجودہ حقیقت کا احساس وابستہ ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ کسی ایسی شکل میں نہیں ہے، کہ آسانی کے ساتھ ان عنوانات میں سے کسی تحت آسکے جو میں نے اپنی کتاب کے اندر قائم کئے ہیں۔

خیال کی ادنیٰ چھوٹی پروازیں بھی ہوتی ہیں حدود کے اُکہرے جوڑ جو ایک دوسرے کی طرف ائتلاف کے ذریعے سے ذہن کو منتقل کرتے ہیں، اور جو اس حالت کے قریب ہوتے ہیں، جس کو صحیح معنے میں استدلال کہا جاتا ہے۔ یہ وہاں ہوتے ہیں جہاں کہ ایک موجود علامت غیر مرئی بعید یا آیندہ حقیقت کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ جہاں علامت یا وہ شئے جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے، دونوں مقرون چیزیں ہوتی ہیں، جن میں گذشتہ مواقع پر بھی ربط رہا ہوتا ہے، تو انتاج حیوان و انسان دونوں کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ ائتلاف مقارنت کے علاوہ نہیں ہوتا۔ ا اور ب کا یعنی کھانے اور کھانے کی گھنٹی کا تجربہ یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، لہذا جونہی ا کی حس ہوتی ہے، تو ب کا پہلے ہی خیال آجاتا ہے، اور اس کے لئے قدم اٹھ جاتے ہیں۔ اہلی جانوروں کی کل تعلیم اور وحشی جانوروں کی تمام ہوشیاری جو عمر و تجربے سے پیدا ہوتی ہے، اور ہماری انسانی واقفیت کا زیادہ تر حصہ، اس قابلیت پر مشتمل ہوتا ہے، جو ہم میں اس قدر سادہ انتاجات کرنے کی ہوتی ہے۔ اس امر کے متعلق کہ ہمارے سامنے کیا چیزیں ہیں، ہمارے ادراکات یا شناختیں اس قسم کے انتاج ہوتی ہیں۔ ہم کو رنگ کے ایک قطعے کا احساس ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ دور ایک مکان ہے۔ ہماری ناک میں ایک بو آجاتی ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ یہ اسکنک[ل] کی ایک خفیف سی آواز مسموع ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ریل کی آواز ہے۔ اس کی مثالیں دینا بے سود ہے، کیونکہ احسوں کے متعلق اس قسم کے انتاجات جن کا احضار ہماری ادراکی زندگی کا گوشت پوست ہیں، اور ہماری کتاب باب ۱۹ اس قسم کی پر فریب و صحیح دونوں قسم کی مثالوں سے پر ہے، ان کو غیر شعوری انتاجات کہا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عموماً ہم کو اس امر کا احساس نہیں ہوتا کہ ہم انتاج کر رہے ہیں۔

ل۔ ایک بودار امریکی جانور۔

علامت اور وہ شئے جس کو علامت ظاہر کرتی ہے مل جل کر ایسا معروض بن جاتے ہیں جو ایک متفرد فکر سے متعلق ہوتا ہے۔ اس قسم کے سادہ استدلالی افعال کے لئے جن کے لئے صرف دو حدود[۱] کی ضرورت ہوتی ہے انتاجات بدیہی کا لفظ بہت موزوں مگر منطق نے اس لفظ پر قبضہ کر کے بالکل اصطلاحی معنی پہنا دئے ہیں۔

تصورات جنسی

ان اولین اور نسبتہً سادہ انتاجات میں نتیجہ علامت پر اس قدر تسلسل کے ساتھ مرتب ہوتا ہے کہ نہ تو اس کا امتیاز علیحدہ شے کے طور پر ہوتا ہے اور نہ اس طرح سے اس پر توجہ ہوتی ہے۔ اب بھی ہم ان بصری علامات کو جن کی بنا پر ہم اشیا کی شکل اور فاصلوں کے متعلق نتائج اخذ کرتے ہیں بہ شکل متعین کر سکتے ہیں جن کا ہم کو ان کی مدد سے اس قدر بلا تکلف ادراک ہو جاتا ہے۔ معروضات بھی جب ان کا اس طرح سے انتاج ہو جاتا ہے تو عام ہی ہوتے ہیں۔ کہنے کو جب شکار کی خوشبو کا احساس ہوتا ہے، تو وہ عام طور پر ہرن یا کسی کتے کا خیال ہوتا ہے، کسی خاص ہرن یا کسی خاص کتے کا خیال نہیں ہوتا۔ ان نہایت ابتدائی مجرد تصورات کو ڈاکٹر جی جے رومینز

---

[۱]۔ اس قسم کے استدلال میں مجھے دو سے زیادہ حدود کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ان میں پہلی تو علامت ہوتی ہے اور دوسری وہ شئے ہوتی ہے، جس کا اس سے استنباط کیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی ایک پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ مگر در اصل ا، ب کو یاد دلاتا ہے اور کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا۔ ایم بنٹ اپنی کتاب لا سائکالوجی ڈو ریزنمنٹ میں اس امر کے مدعی ہیں کہ تین حدیں ہوتی ہیں۔ ان کے نزدیک موجودہ حس یا علامت ماضی سے ایک تمثال کو لاتی ہے، جو اس کے مشابہ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ مل جاتی ہے، اور پھر وہ چیزیں جو مستنبط ہوتی ہیں اس درمیانی تمثال کے مقارن مؤتلفات ہوتی ہیں، نہ کہ قریبی حس کے۔ متعلم کو باب ۱۹ میں معلوم ہو گا کہ میں اس تمثال کو ایک بین نفسی واقعہ کی حیثیت سے کیوں تسلیم نہیں کرتا۔

جنسی تصورات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور ان کے علیحدہ نام رکھنے کی ضرورت یہ پیش آئی کہ ان میں اور ان تعقلات میں جن کو عام تصورات کہا گیا ہے امتیاز کرنا مقصود[ل] تھا۔ ان کی تحلیل و تعریف نہیں ہوتی بلکہ ان کا صرف تمثل کیا جاتا ہے۔

" یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہمارے کل سادہ تصورات مجموعی ترتیبات ہیں جو خود بخود یا بغیر اس کے کہ ارادی طور پر کوئی مقابلہ یا چھان بین یا ترکیبی عمل ہو، جس کی کہ اعلیٰ تصوری اعمال میں ضرورت ہوتی ہے، معمولی ذہنی عمل کی خفیف سی تحلیل کی ضرورت ہے۔ یہاں پر مقابلہ اور چھان بین اور ترکیب فاعل نہیں کرتا، بلکہ گویا اس کی طرف سے کر دی جاتی ہے۔ تصورات جنسی تو بس موصول ہو جاتے ہیں۔ یہ ضرورت صرف تعقلات کے لئے ہوتی ہے، کہ ان کا تعقل کیا جائے...... اگر میں سڑک عبور کرتا ہوا اپنے پیچھے اچانک شور سنوں، تو میں اس قضیے کے ترتیب دینے کے لئے انتظار نہیں کرتا، کہ غالباً میرے پیچھے کوئی سواری آرہی ہے، جو مجھ پر سے گذر جانے والی ہے۔ اس قسم کا شور اور ان حالات میں میرے ذہن کا اپنی غرض سے اس قدر قوی ائتلاف ہوتا ہے، کہ جس تصور کو یہ پیدا کرتا ہے، اس کے تصور جنسی کی سطح سے بلند ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جن تطابقی حرکات کو یہ تصور میرے اندر پیدا کرتا ہے، وہ بغیر کسی قسم کے عقلی فکر کے ہو جاتی ہیں۔ بایں ہمہ یہ حرکات نہ تو اضطراری ہیں اور نہ جبلی۔ ان حرکات کو جنسی تصوری حرکات کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ حرکات جن کا مدار جنسی تصور پر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر رومینز یہ دریافت کرتے ہیں، کہ اس قسم کا غیر موسوم اور غیر تعقلی تصور کس حد تک وسیع ہو سکتا ہے۔ اور اس کا جواب وہ متعدد مثالوں سے دیتے ہیں جو انھوں نے حیوانی زندگی سے لی ہیں، ان کے لئے ضروری ہے کہ

ل۔ مینٹل ایوالیوشن ان مین (۱۸۸۹) باب ۲۳ و ۲۴ خاص طور پر دیکھو صفحہ ۶۸ تا ۸۰ اور اس کے بعد صفحہ ۳۵۶ تا ۳۹۶

ہیں ان کی کتاب کا حوالہ دوں تاہم ان میں سے دو ایک کا میں اقتباس بھی کئے دیتا ہوں۔

"ہوز ولکھتا ہے کہ میں ٹیکساز کے بے آب وگیاہ میدان کو عبور کر رہا تھا۔ اس اثنا میں میرے دو کتوں کو پیاس کی بہت تکلیف ہوئی اور شاید وہ چالیس پچاس مرتبہ پانی کی تلاش میں غاروں میں اترے۔ یہ غار وادیاں نہ تھیں، اور ان میں درخت نہ تھے اور نہ سبزی تھی۔ چونکہ یہ بالکل خشک تھے ان میں نم مٹی کی بھی خوشبو نہ آسکتی تھی۔ مگر کتوں نے اس طرح سے عمل کیا کہ گویا کہ نیچے غاروں میں پانی کی تلاش کرنے میں اور اس کے پانے کا بہت کچھ امکان ہے۔ اور ہوزو نے اور حیوانوں میں بھی اس قسم کا عمل دیکھا ہے"۔

"مسٹر ڈارون لکھتے ہیں کہ جب میں اپنے کتے سے ذرا تیز آواز میں یہ کہتا ہوں کہ ہی ہی وہ کہاں ہے، تو وہ فوراً یہ سمجھ جاتا ہے کہ کسی شئے کے شکار کرنے کی ضرورت ہے، اور عموماً پہلے ادھر اُدھر دیکھتا ہے، اور اس کے بعد قریب ترین جھاڑی میں گھس پڑتا ہے مگر جب اس کو اس میں کچھ نہیں ملتا، تو آس پاس کے درخت پر کسی گلہری ہی کی تلاش کرنے لگتا ہے۔ اب کیا ان حرکات سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں نہیں آتی، کہ اس کے ذہن میں ایک عام تصور یا تعقل ہوتا ہے، کہ کسی جانور کے تلاش کرنے اور شکار کرنے کی ضرورت ہے"۔

ان سے یہ بات یقیناً ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصور زیر بحث اسی شئے کے متعلق ہے جس کی نسبت ممکن ہے کہ اور کچھ معلوم نہ ہو اس کا خیال فعلیت محرک ہوتا ہے۔ گر نظری نتیجے کا محرک نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے مندرجہ ذیل مثال میں۔

"مرغابیاں پانی پر اترنے کی نسبت زمین تو کیا برف پر بھی نسبتہً مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بلندی پر سے غوطہ لگاتی ہیں، وہ خشکی یا برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ان پرندوں میں ایک تصور جنسی تو خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا

تری کے اسی طرح انسان خشک زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا، جس طرح خشکی میں کودتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ دو علیحدہ جنسی تصور رکھتا ہے، جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے۔ لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان جنسی تصوروں کا نام بھی رکھ سکتا ہے۔ جب سے یہ دونوں کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے، یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا، کہ وہ اپنے ان تصورات جنسی کو تعقلات میں بدلتا ہے یا نہیں ...... اور بہت سی اغراض ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔

استدلال میں ہم اہم اوصاف کو چن لیتے ہیں

ان اغراض میں سے بہت سے بڑی غرض حل ہے، جو ایک نظری عمل ہے، اور جو ایسا ہوتا ہے، کہ ہمیشہ کسی نہ کسی فعل کا باعث ہوتا ہے، با ایں ہمہ رجحان اس کا یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، فوری حرکی ردِّعمل کو، جس کا وہ سادہ انتاجات باعث ہوتے ہیں، جن کو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں نہ روکے۔ استدلال میں ا سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے اور ب بجائے محض ایسا تصور ہونے کے، جس کی ہم محض تعمیل کرتے ہیں، ایسا تصور ہوتا ہے، جو واضح طور پر ایک اور تصور ج کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ اور جہاں انتقال ذہنی کا سلسلہ ایسے استدلال پر مشتمل ہوتا ہے، جو مخیلہ یا ائتلافی تصور کا عکس ہوتا تو تصورات باہم کچھ داخلی علائق بھی رکھتے ہیں، جن پر ہمیں نہایت غور سے نظر ڈالنی چاہیے۔

نتیجہ ج جس کی ایک سچی استدلالی عمل سے تلاش ہوتی ہے، ممکن ہے ایسی شئے ہو، جس کی ارادی طور پر تلاش کی گئی ہو مثلاً کسی غایت کے وسائل کسی مشاہدے میں آئے ہوئے نتیجے کی علت یا کسی مفروضہ علت کا

معلول، ان تمام نتائج کو مقرون اشیا خیال کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کی طرف دیگر مقرون اشیا سے ذہن فوراً منتقل نہیں ہوتا، جس طرح سے محض ائتلافی فکر کے سلاسل میں ہوتا ہے۔ یہ مقرون اشیا کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں، لیکن ان کے اور ان اشیا کے مابین چند مدارج ہوتے ہیں، اور یہ مدارج مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعے سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں، کہ جس مقدمے سے یہ نکل رہا ہے، اس کا یہ کوئی عادتی یا مشابہ موتلف ہو۔ ممکن ہے، کہ یہ ایسی شئے ہو، جس کو ہمارے سابقہ تجربے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، اور ایسی ہو کہ جو مقرون اشیا کے سادہ ائتلاف کے ذریعے سے کبھی بیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کے سادہ فکر جس میں تجربہ ماضی کی مقرون اشیا محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں، اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے، اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی مفکر ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور موتلفات سے وہ ناآشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں، جن کو اس نے نہ پہلے کبھی دیکھا ہو، اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو، تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے، تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کرے گا، جو اس کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو مشکلات سے باہر نکالتا ہے، ایسی مشکلات سے جن میں ہماری تمام ائتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور تمام حیوان شریک ہیں، محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

نئے معطیات سے رو براہ ہونے کی قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ائتلافی فکر سے خاصی طرح سے ممتاز کر دے گا، اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کونسی خصوصیت ہے۔

اس میں تحلیل و تجرید ہوتی ہے۔ ایک تجربی مفکر ایک واقعے کو حیثیت مجموعی آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے، اور اس کی کچھ پیش نہیں جاتی یا اگر کوئی متلازم

یا مشترک جزو کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا تو لاچار رک جاتا ہے، برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کرکے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصے کو وہ کل کا لازمی جزو قرار دیتا ہے۔ اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعے میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جب کہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے، تو ان کا ہونا لازمی ہے

واقعہ یا مقرون جزو کا نام فرض کرو کہ ا ہے

وصف لازمی ب ہے

اور وصف کا خاصہ فرض کرو کہ ج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا انتاج بغیر ب کے واسطے نہیں ہو سکتا، کیونکہ ب استدلال میں حد ثالث یا حد اوسط ہے، جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے، اور ب کے متلازم ہوتی ہے، وہ ا کے متعلق صحیح اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ درحقیقت ب، ا کا ایک جزو ہوتا ہے، تو استدلال کی درحقیقت یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی کو دینے کو استدلال کہتے ہیں۔ اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست[۱] یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب، ا میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علیت یعنی ب کے متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت[۲]

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں

ب، ج ہے

ا، ب ہے

ا، ج ہے

۱۔ جے لاک ایسے کا نسرننگ ہیومن انڈرسٹینڈنگ کتاب ۴ باب ۲ فقرہ ۳

۲۔ صاحب فراست ہونے کے معنی اچھا مشاہد ہونے کے ہیں۔ جے اس مل کے یہاں ایک

تو معلوم ہوگا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہے، اور پہلے کبریٰ کے لئے فراست اور علمیت کی ضرورت ہے۔ بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے۔ کیونکہ مقرون اشیا کے نئے پہلوؤں کے پتے چلانے کا وصف قدیم اصول کے یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ عبارت ہے، جو متن کے منشا کے اس قدر مطابق ہے کہ میں اس کا اقتباس کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مشاہدہ کرنے والا وہ نہیں ہوتا جو محض اس چیز کو دیکھتا ہو، جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہو، بلکہ مشاہدہ کرنے والا وہ ہوتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ یہ شئے کن کن اجزا سے بنی ہوئی ہے۔ اس کو عمدگی کے انجام دینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔ ایک شخص بے توجہی سے یا غلط جگہ توجہ کر کے اس چیز کے آدھے حصے کو نظر انداز کر دیتا ہے جس کو وہ دیکھتا ہے۔ دوسرا جس قدر دیکھتا ہے اس سے زیادہ درج کرتا ہے، اور جو کچھ دیکھتا ہے اس کو جو کچھ کہ وہ تصور کرتا ہے، یا جو کچھ وہ استنباط کرتا ہے اس کے ساتھ خلط ملط کر دیتا ہے۔ تیسرا سب حالات پر غور کرتا ہے، مگر غیر مشاق ہونے کی وجہ سے کیت کو غیر یقینی اور مبہم چھوڑ دیتا ہے۔ چوتھا کل کو دیکھتا ہے، مگر بری طرح سے تقسیم کر دیتا ہے، یعنی جن چیزوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا چاہیے تھا ان کو ہاتھ نہیں لگاتا، اور جن چیزوں کو آسانی کے ساتھ ایک خیال کیا جا سکتا تھا، ان کا تجزیہ کر ڈالتا ہے، جس سے نتیجہ وہی رہتا ہے یا بعض اوقات اس سے بدتر ہو جاتا ہے، جتنا کہ تحلیل نہ کرنے کی صورت میں ہوتا۔ ذہن کے وہ اوصاف بیان کئے جا سکتے ہیں جو عمدہ مشاہد کے لئے ضروری ہیں۔ مگر یہ مسئلہ منطق کا نہیں بلکہ نہایت ہی وسیع معنی میں نظریۂ تعلیم کا ہے۔ صحیح معنی میں مشاہدہ کرنے کا کوئی فن نہیں ہے۔ مشاہدے کے اصول ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ اختراع و ایجاد کے اصول کی طرح سے دراصل ایک شخص کے ذہن کو تیار کرنے کی ہدایات ہیں۔ یعنی اس کو ایسی حالت میں کرنے کے لئے جس میں یہ مشاہدہ یا اس تجاویز کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوگا پس یہ دراصل تعلیم نفس کے اصول ہیں، جو منطق سے مختلف چیز ہیں۔ یہ اس امر کی تعلیم نہیں دیتے کہ ایک شئے کو کس طرح سے کیا جائے بلکہ اس کی

استدلال کے اکثر واقعات میں صغریٰ یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر متحقق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقع ہو۔

یہ ادراک کہ ا ب ہے ا کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور یہ دعویٰ کہ ب ج ہے، ایک مجرد یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے کیا مراد ہے

جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں مثلاً سندور کا بہ حیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں، تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں نظر انداز کرتے ہیں، اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو و خواص ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ تعلیم دیتے ہیں، کہ اپنے آپ کو اس کم کرنے کے لئے کس طرح سے قابل بنایا جائے۔ یہ اعضا کو قوی کرنے کا فن ہیں، نہ کہ ان کے استعمال کرنے کا۔ کس حد تک اور کس قدر باریکی کے ساتھ مشاہدہ کرنا ضروری ہے، اور ذہنی تحلیل کو کہاں تک کرنا چاہیئے، اس کا مدار پیش نظر غایت پر ہوتا ہے۔ کسی خاص لحے میں کائنات کی حالت کی تحقیق کرنا ناممکن ہی نہیں بلکہ بے سود بھی ہوگا۔ کیمیاوی اختبارات کرتے وقت ہم سیاروں کے مقام کا مشاہدہ کرنا ضروری نہیں خیال کرتے کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے اور بہت سطحی تجربہ یہ ظاہر کر دینے کے لئے کافی ہے کہ ان حالتوں میں ستاروں کا مقام نتیجے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح سے ان زمانوں میں جب انسان اجرام سماوی کے باطنی پر عقیدہ رکھتے تھے، ان اجسام کی صحیح حیثیت مقامی کو اختبار کرتے وقت نظر انداز کر دینا غیر فلسفیانہ ہوتا۔

حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شئے جس کو ہم کاغذ پر کھینچتے ہیں، اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اس کے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جا سکتی ہے۔ جب ہم نسبتہً پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں، تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے، بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے۔ بھاری بھی ہے قیمتی بھی ہے، چین سے آتا ہے، علیٰ ہذا۔ تمام اشیا اوصاف کا سرچشمہ ہوتی ہیں، جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شئے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شئے یا تو بالواسطہ یا تو بلاواسطہ ہر شئے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے متعلق تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے، یعنی یہ ایسا زاویہ ہوتا ہے، جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے، اور اس طرح سے تعقل کرے ممکن ہے کہ باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے۔ لیکن اس کی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمسریٹ کا آدمی اپنے سے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤ غذا روزآنہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤ غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قائد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی جسامت اتنی ہوتی ہے، مقرر خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ حالات احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے اور ناٹک کا منتظم صرف اس کو لیتا ہے کہ یہ شام کے وقت تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے، جن کا ایک کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو واضح طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے، تو انسان کے اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعے کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں، اگر واقعاً یہ اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں، تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شئے کے لئے بالکل لازمی و اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شئے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے، دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں، اس وقت یہ ضروری ہے، کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں، لیکن اگر میں آگ جلانا چاہتا ہوں اور کوئی اور شئے آگ جلانے کے لئے نہ ہے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو یہ ہوگا کہ میں اس کو آتش گیر شئے سمجھوں، اور میرے لئے اس وقت اس کے دوسرے اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے، اس پر لکھتے بھی ہیں، اور یہ پتلی شئے بھی ہے۔ یہ ایسی شئے بھی ہے، جو آٹھ انچ چوڑی اور دس انچ لمبی ہے۔ یہ ایسی شئے بھی ہے، جو میرے ایک پڑوسی کے کھیت میں جو پتھر پڑا ہوا ہے اس سے ایک فرلانگ مشرق میں واقع ہے، یہ شئے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ۔ ان اوصاف میں سے جس وصف کے تحت ہی میں اس کو لاؤں، اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں بے انصافی ہوگی۔ لیکن میں کسی نہ کسی عنوان کے تحت اس کو لاتا رہتا ہوں، اور ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور پچ سے کام لیتا ہوں۔ میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں، اور ضرورت کو میری محدود اور عملی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے۔ اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں۔ خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے، اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ وہ اس کے تمام اجزا کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم صرف دنیا کو چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے، اور ہم سے کوئی خاص کام ہی ہو سکتا۔ مسٹر وارنر نے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ اس طرح سے مارا کہ اس کے دل آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا،

بلکہ محض اس کی طرف عام نشانہ لگایا۔ لیکن اس طرح سے کائنات پر عام نشانہ نہیں لگا سکتے۔ کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیا کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہیے، اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہیے، جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ ہم کو چاہیے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ان کو ایک ایک کر کے لیں اس طرح سے ایک وقت کی طرفداری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی سے بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک تو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ دوسرے ابواب میں نفسیات کے اور اوصاف اہم معلوم ہوتے ہیں اور آیندہ چل کر معلوم ہوں گے۔

انسان اس قدر طبعاً طرف دار واقع ہوا ہے، کہ تمام عقل اور اہل علم دونوں کے نزدیک یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے، جو کسی شئے کے لئے حقیقتہً و قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شئے کی اصل روح اس کو وہ بناتی ہے، جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ بغیر خاص وصف کے یہ کوئی خاص شئے نہیں ہو سکتی، اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شئے ہے اور فلاں شئے نہیں ہے۔ مثلاً جس شئے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں۔ کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں بنایا گیا ہے۔ متعلم کے ذہن میں کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شئے کے ایک پہلو پر زور دے رہا ہے، جو اس کی ایک ذرا سی تحریر یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے، یا ایسے پہلو پر زور دے رہا ہے، جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شئے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ اس اثنا میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے، اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلتی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف ہیں جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان میں درحقیقت کوئی شئے اعتقادی نہیں

ہوتی۔ وہ شئے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہم پر تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں، اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے، کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسما اور اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شئے درحقیقت وہی ہو گی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔ غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں، وہ نسبتہً عارض اور غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں[۱]۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا، اور یہ نہیں سمجھا، کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف عملی اعتبار سے حاصل ہے۔ اور یہ کہ اصطفاف و تعقل ذہن کے محض غایتی اسلحہ ہیں۔ شئے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے، جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو، کہ میں اس کے مقابلے میں اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں۔ میں اس شئے کو ان اشیا کے زمرے میں شمار کرتا ہوں، جن میں میرا اہم وصف ہوتا ہے۔ اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں، اور ایسی شئے کی حیثیت سے میں، اس کا تعقل کرتا ہوں، جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح سے اس کا تعین کرتے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے دیگر حقائق مجھے بالکل کالعدم[۲] معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اوصاف کون سے

---

[۱] - جن متعلمین کی عام حکمت کے مطابق ترتیب ہوئی ہے وہ ممکن ہے کہ اشیا کی مکثراتی ساخت کو مطلق یعنی ان کی حقیقت اصلی خیال کریں اور یہ کہیں کہ پانی شکر کے حل کرنے والا یا پیاس بجھانے والا ہونے کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ ہائڈروجن اور اکسیجن کا مرکب ہے۔ ذرا بھی نہیں! یہ سب صفات مساوی حقیقت کے ساتھ اس سے متعلق ہیں۔ ایک ماہر کیمیا کے لئے جو یہ اولاً اکسیجن اور ہائڈروجن کا مرکب اور ثانوی طور پر اور کچھ ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کی استنباط و تعریف کی اغراض کے لئے پانی کو ہائڈروجن اور اکسیجن کا مرکب خیال کرنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔

[۲] - ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اس کو مسلم مانتے ہوئے بغیر نہیں رہتے (کہ شئے کی) ہر قسم کوئی

اہم قرار دیے جائیں گے، اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بے حد اختلاف ہوتا ہے[1] اسی وجہ سے ایک ہی شئے کے مختلف نام اور مختلف تعقلات ہوتے ہیں۔ لیکن روزمرہ کے استعمال کی بہت سی اشیا مثلاً کاغذ روشنائی نکین اور کوٹ میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور یہ ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کوئی خصوصیت رکھتی ہے جو اس کو دوسری اقسام سے ممیز کرتی ہے ...... اس مسئلہ کی بنیاد کیا ہے؟ اس مفروضہ کی کیا بنیاد ہے کہ ہر شئے کی ایک ایسی تعریف ہے جس کو ہم نے نہیں دیکھا ہے، اور جس کو شاید اطمینان بخش صورت میں شاید کسی نے بھی نہیں دیکھا ہے ...... اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ ہمارا یہ یقین کہ اشیا کے مخصوص نشانات ہونے چاہئیں جن سے اشیا کی الفاظ میں تعریف ہو سکے استدلال کے ناگزیر امکان کے مفروضہ پر قائم ہے۔

[1] ۔ میں ایک مضمون سے The Sentiment of Rationality جو رسالہ مائنڈ کی چوتھی جلد میں ۱۸۷۹ء میں شایع ہوا تھا، ایک عبارت نقل کرتا ہوں۔ "تعقل کیا ہے۔ یہ ایک غایتی آلہ ہے۔ یہ ایک ایسی شئے کا جزوی پہلو ہے، جس کو ہم اپنی غرض کے لیے ایک ضروری پہلو اور کل شئے کا نمائندہ خیال کرتے ہیں۔ اس پہلو کے مقابلے میں شئے کے اور اوصاف وخواص معمولی عوارض معلوم ہوتے ہیں، جن کو ہم بلا کسی قسم کے الزام کے نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لیکن اصل حقیقت یعنی تعقل کی بنیاد اس نہایت کے ساتھ جو ہمارے پیش نظر ہوتی متغیر ہوتی رہتی ہے۔ ایک ایسی شئے جیسی کہ تیل ہے مختلف افراد کے لیے اپنے مختلف فوائد کے اعتبار سے بہت ہی مختلف اصل حقیقتیں رکھ سکتی ہے۔ ایک شخص اس کو آتش گیر خیال کرتا ہے، دوسرا اس کو چکنی کرنے والی شئے خیال کرتا ہے تیسرا اس کو ایک غذا خیال کرتا ہے۔ عالم کیمیا اس کو ہائڈروکاربن خیال کرتا ہے۔ فرنیچر بنانے والا اس کو لکڑی رنگ کو گہرا کر دینے والا خیال کرتا ہے۔ تاجر اس کو ایسی شئے خیال کرتا ہے، جس کی آج کچھ قیمت ہے اور کل کچھ ہو جائے گی۔ صابن ساز طبیعیاتی اور کپڑے صاف کرنے والا اپنے ضروریات کے اعتبار سے اس کی

ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لیے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ اہم اور زیادہ مفید ہوتے ہیں[۵]۔

اس حد تک تو اس کی بحث تھی جو اس وقت جب کہ استدلالی واقعے کو ایسا واقعہ سمجھتا ہی ہے جس کا اصل جزو ہر ب ہے مترشح ہوتا ہے اب اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایک علیحدہ حقیقت قرار دیتا ہے۔ اور بروںیگ کا یہ نظریہ کہ ایک شئے کا ضروری وصف ہوتا ہے، جو سب سے زیادہ کارآمد ہو، دراصل صحیح ہے۔ مگر اوبرویگ نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ ایک شئے کی قدر و قیمت کا تعقل کرنے والے کی عارضی اغراض پر مدار ہوتا ہے۔ اور جب اس کی غرض بھی اس کے ذہن میں پورے طور پر واضح ہوتی ہے، تو شئے کے وصف کا امتیاز جو اس کے ساتھ بہ حیثیت شئے کے سبب کے قریبی تعلق رکھتا ہے، اس کو کسی اصول سے سکھایا نہیں جا سکتا۔ ایک شخص جو زندگی کے سفر پر ایک خاص مقصد سے روانہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہو، اس کو صرف ادنیٰ نصیحت کی جا سکتی ہے جو ایک حد تک بے سود مشورہ ہوتی ہے۔ جن حالات سے تم کو سابقہ ہو، ان میں ان کی طرف توجہ کرنا جو تمھاری غرض کے اعتبار سے ٹھیک ہو۔ صحیح کا انتخاب تو انسان کا معیار ہے ہارٹمان کہتا ہے کہ اس سے پہلے کہ ایک طباع آدمی صحیح تصور تک لاکھوں آدمی مظہر کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے رہتے ہیں۔ طباع صرف وہ شخص ہوتا ہے، جس کو جب وہ دنیا میں آنکھیں کھولتا ہے، صحیح خصوصیات زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہیں، اور احمق وہ ہوتا ہے، جو انھیں اغراض کے رکھنے کے باوجود جو طباع کی ہوتی ہیں اپنی توجہ کو ہمیشہ عوارض میں پھنسا دیتا ہے۔"

[۵]۔ اگر ہماری مقاصد میں سے ایک مقصد دوسرے مقصد کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہوتا تو صرف اس حالت میں ہمارے تعقلات میں سے ایک تعقل زیادہ صحیح ہو سکتا۔ لیکن مقصد کے زیادہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقصد انتہا کے کسی مطلق معیار کے تابع ہو، اور اس معیار کے ہمارے تمام مقاصد کے لئے تابع ہونا ضروری ہو۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اہم خصوصیات کا کل نظریہ عالم کے غایتی نظریے سے

متعلق تھوڑی سے گفتگو کی ضرورت ہے کہ ب کے اندر ایسے خواص و نتائج ہونے کے کیا معنی ہیں۔ اس کے ہم عمل استدلال کا پھر مطالعہ کرتے ہیں۔

عام قضایا کے اندر کونسی شے مضمر ہوتی ہے

ب۔ بقول مسٹر کلے مقرون یا بطور خود کافی شے نہیں ہے۔ یہ ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بہت ہی گہرا تعلق رکھتا ہے۔ مادیت جب غایتیت کا انکار کرتی ہے تو یہ خود اپنا انکار کرنے لگتی ہے اس کے باوجود سالمات وغیرہ کو اہم واقعات کہتی ہے۔ عالم میں شعور اور سالمات دونوں ہیں، اور ایسی حالت میں کہ خالق نے ان کے متعلق کوئی صریح مقصد ظاہر نہیں کیا ہے یا خالق موجود (نعوذ باللہ) نہیں ہے، ایک کو اسی قدر اہم قرار دینا چاہیے جس قدر کہ دوسرے کو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے سالمات استدلال کی اغراض کے لئے زیادہ مفید ہیں۔ اور شعور علم کی اغراض کے لئے۔ ہم کائنات کو دونوں طریقوں میں جس طرح سے چاہیں لکھ سکتے ہیں، یعنی سالمات پیدا کنندہ شعور یا شعور پیدا شدہ سالمات۔ صرف سالمات یا صرف شعور دونوں صداقت کی مجروح شکلیں ہیں۔ اگر خدا پر عقیدہ رکھے بغیر بھی میں یہ کہتا رہوں کہ دنیا درحقیقت کیا ہے تو مجھے اس کی یہ تعریف کرنے کا بھی اتنا ہی حق ہے کہ یہ ایسی جگہ ہے جہاں پر میری ناک میں خارش ہوئی ہے یا یہ ایسی جگہ ہے جس کے ایک گوشے مجھے سیپ کی مچھلیوں کا کھانا بیس سینٹ میں ملتا ہے جتنا کہ یہ کہنے کا یہ ارتقا کرنے والا سجایہ ہے جو خود کو الگ الگ اور یکجا کرتا رہتا ہے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان تین انتزاعات میں سے عالم کی حقیقی صورت کے لئے کونسا سب سے ردی بدل ہے۔ اس کو محض خدا کی کارفرمائی کہنا بھی اس وقت تک اسی طرح سے حقیقت کے مجروح کرنے کے مساوی ہوگا جب تک ہم یہ نہ کہیں کہ خدا کیا ہے اور کس قسم کا کام ہے۔ عالم کے متعلق خاص خاص اغراض و مقاصد سے قطع نظر کے حقیقی صداقت مجموعی صداقت ہی ہے۔

مجرد خصوصیت ہوتی ہے جو اکثر مقرون چیزوں میں اور خواص کے ساتھ ملی جلی ہوتی ہے۔ خواہ یہ خصوصیت ایک کہنے کے لائق سطح کی ہو یا امریکہ یا چین کی ساخت ہونے کی یا آٹھ انچ مربع ہونے کی یا مکان کے کسی خاص حصے میں ہونے کی یہ اس کے متعلق ضرور صحیح ہو۔ اب ممکن ہے ہم اس کا تعقل اس طرح سے کریں کہ گویا یہ ایسی دنیا ہے جس میں اس قسم کی تمام عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوں یعنی ان میں سے کوئی ایک ہی الگ الگ میں ہو اور ہم کو اس کا کبھی یقین کہ اس کے ساتھ اور کونسے خواص نہیں۔ ایک بار ب کے ساتھ ج ہو دوسری بار د ہو وغیرہ ایسی دنیا میں عام تسلسلات یا ہم بودیتیں نہ ہوں گی اور نہ کلی قوانین ہوں گے ہر قسم کے تقسیم و ترتیب ہو گی۔ ماضی کے تجربے سے کسی قسم کے مستقبل کی پیشین گوئی نہیں کی جاسکتی۔ اور استدلال ناممکن ہو جائے گا۔

لیکن جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہ اس قسم کی نہیں ہے۔ اگرچہ بہت سی عام خصوصیتیں ایک دوسرے سے بے تعلق معلوم ہوتی ہیں پھر بھی بہت سی ایسی ہیں جو باہمی تلازم یا تنافر کی مستقل عادتوں کو متاثر کرتی ہیں۔ یہ ایک دوسرے کو مستلزم ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک ہمارے لئے اس کی علامت ہوتی ہے کہ دوسری بھی ضرور ہو گی۔ گویا یہ جوڑوں میں تکرار کرتی ہیں اور اس قسم کا قضیہ کہ ب ج ہے یا ج پر شامل ہے یا ج سے پہلے یا اس کے ساتھ ہے اگر یہ ایک صورت میں صحیح ثابت ہو جائے تو بہت ممکن ہے یہ اسی مثال میں بھی صحیح ثابت جہاں ہمارا اس سے سابقہ پڑے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عام قوانین جاری ہیں۔ جس کے اندر کلی قضایا صحیح ہوتے ہیں اور لہذا جس کے اندر استدلال ممکن ہے۔ خوش قسمتی سے ہم اشیاء پر کلیتہً دسترس نہیں رکھتے بلکہ صرف ان کا کسی عام خصوصیت کے ذریعہ سے تعقل کر سکتے ہیں جن کو ہم تھوڑی دیر کے لئے ان کا جوہر کہتے ہیں۔ اگر یہ معاملہ یہیں ختم ہو جاتا اور وہ خصوصیت جس کو ہم ایک سے لیتے اس کے آئندہ ترقی میں کوئی مدد نہ ملتی تو بہت افسوس کی بات

ہوگی ۔ باب ۲۱ میں ہم کو اس ہمنوائی پر پھر غور کرنا ہوگا جو ہماری قوت استدلال اور اس عالم کے مابین ہے جس کے ساتھ اس کی قسم لڑی ہے۔[۱]

اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف پھر لوٹتے ہیں ۔

ب ، ج ہے
ز ، ب ہے

ز ، ج ہے

ب کو فی الحال متعرون واقعہ مظہر یا حقیقت یعنی ز کے جزو کی حیثیت سے معلوم منتخب کیا جاتا ہے ۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے ۔ اب ہم ب جس کو ہماری فراست نے ز سے معلوم منتخب کیا تھا کے واسطے سے ج سے استنباط کر سکتے ہیں ۔

اب دیکھو کہ اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا ۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو بہتر یہ ہوتا کہ ہم ز کا تعقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے ۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ج شروع ہی اس عمل پر غالب ہوتا ہے ۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شئے کی تلاش کر رہے ہیں ۔ لیکن اگر بہ حیثیت مجموعی ز پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہمیں نہیں ملتا ہم ز میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبری کرے اگر ہم میں فراست ہے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شئے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے ۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوئے اور ز ایک وصف ن ، د سے وابستہ ہوتا تو ہم کو ب کو نظر انداز کر دینا چاہئے تھا ۔ اور ن کی طرف متوجہ ہونا چاہئے تھا اور ز کا تعلق محض ن کے طور پر کرنا چاہئے تھا ۔

---

[۱] ۔ عالم کس طرح سے اس سے مختلف ہو سکتا تھا جیسا کہ یہ اب ہے ۔ اس کے متعلق لوٹزے کی مابعد الطبیعیات ف ۵۸ تا ۶۷ سے مقابلہ کرو ۔ اس کے اندر مفید باتیں دستیاب ہوں گی نیز باب ۲۸ سے مقابلہ کرو ۔

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہونچنے کے لئے یا کسی استعجاب کے رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجریدی طور پر تعقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تعقل صحیح ہو۔ اور صحیح طور پر تعقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجرد خاصہ کے ذریعہ سے اس کا تعقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجائے جس تک استدلالی فی الحال پہونچنا چاہتا ہے[1]

نتائج استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً ہی پہونچ جائے۔ مجسم نما

[1] ۔ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بعض اوقات تعقل کرنے والے کا مقصد استدلالی نہیں ہوتا، اور وہ صرف اس نتیجہ تک پہونچنا چاہتا ہے کہ جو چیز سامنے ہے اس کا صرف نام متعین کرے۔ کسی غیر متعلق شے کے متعلق ہمارا یہ سوال سب سے پہلا ہوتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ اور جس سہولت کے ساتھ ہمارا استعجاب محض یہ معلوم ہونے پر ختم ہوجاتا ہے کہ اس کا کیا نام ہے وہ کافی مضحکہ خیز ہے میں اپنے ایک شاگرد مسٹر آر ڈبلیو بلیک کے ایک غیر مطبوعہ مضمون کی عبارت نقل کرتا ہوں "ایک شے کا محمول جو سادہ ترین غایت پوری کرسکتا ہے، وہ خواہش وحدت کی تشفی ہے، محض اس امر کی خواہش کہ یہ چیز وہی ہے جو وہ چیز ہے۔ جب پرلے دن میں نے ایک ٹنکیسیر کی تصویر کو غلطی سے ہاتھ ہارن کی تصویر سمجھالیا تھا، تو کیا میں نفسیاتی اصول کے اعتبار سے اسی قدر ٹھیک راستہ پر نہیں تھا، جس قدر کہ اس وقت ہوتا جب میں اس کا صحیح طور پر نام لے دیتا۔ دونوں چیزوں میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں کے سر اگلے حصے پر بال نہ تھے، موچھیں نہیں، بال لٹک رہے تھے۔ اس کا ہاتھ ہارن نام بتانے کی وجہ صرف میری یہ نام بتانے کی خواہش تھی۔ کسی اور غایت کے اعتبار سے اس کا یہ اصطفاف کام نہ دے گا۔ اور ہر وحدت ہر عینیت ہر اصطفاف اس وقت تک بجا طور پر خیالی کیا جائے گا، جب تک یہ محض اس تشفی اس جذبے یا سکون کے علاوہ اور کسی غایت کا باعث نہ ہو جو لمحی طور پر اس کے تعین رکھنے سے حاصل ہوتا ہے۔

درحقیقت استدلال کا، نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن انھوں اور تصویروں سے کھیلتے وقت اتفاقاً اس تک پہونچ گیا ہو۔ اسی بلیوں کے تذکرے سننے میں آتے ہیں جو ٹکٹکی گرا کر دروازہ کھول لیتی ہیں۔ لیکن اگر ٹکٹکی بگڑ گئی تو پھر کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکی۔ ہاں اگر اندھادھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازے کی تمام و کمال حالت سے ائتلاف ہو جائے تو اور بات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے کہ وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شئے دروازے کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازے کے کونسی حصے میں خرابی ہے، آیا ٹکٹکی اٹکتی نہیں، یا دروازے چوکھٹ میں جم کر رہ گئے ہیں، یا اور کچھ خرابی ہے۔ ظاہر کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازے کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا، اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا، کہ اگر اس کو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ اتنی روز کی ادھیڑ بن کے بعد اس لڑکی نے یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹہ کے رک جانے کا سبب یہ تھا، کہ رقاص گھنٹہ کی پشت سے ٹکرا تا تھا، جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا۔ یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر لیتا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا لیمپ ہے، جس کی چمنی کو اگر تقریباً $\frac{1}{16}$ انچ اوپر کو نہ اٹھا دیا جائے تو بہت بری طرح سے بھڑکتا ہے۔ یہ علاج مجھے بڑی کد و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمنی کو ایک کیل کے ذریعہ سے ہمیشہ ابھارے رکھتا ہوں، لیکن میرا طرز عمل دو مجموعوں کا ائتلاف ہے۔ شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا، اور اس سے علاج استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے، کہ

ان کا رقبہ نصف قاعدے اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور تب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا، وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ مربع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدے کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو چند زائد خطوط کے کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو اصل شکل کی خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کوئی تعلق ہوتا ہے، اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا، جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جاتے مہندس کی ذکاوت وذہانت کا مدار ان نئے خطوط کے اختراع پر ہے۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہوتے ہیں

اول یہ کہ جزو منتزع اس تمام واقعہ کے مساوی قرار دیا جاتا ہے، جس کا یہ جزو ہے اور۔

دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجہ کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے، جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کرو کہ بزاز ایک تھان دکھاتا ہے۔ اور میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں کہ نہیں مجھے یہ نہیں چاہئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے اور اس سے میری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اس سے رنگ کے اڑنے کا خیال ذہن میں آتا ہے۔ میری یہ رائے گو ممکن ہے کہ صحیح ہو لیکن استدلالی نہیں ہے، بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں

کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریق پر غیر پائدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہوگا۔ رنگ کا تصور جو کہ کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اسی طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربہ کی بنا پر یہ امید کرے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو یہ گل جائے گا۔ یا یہ اگر محدب آئینہ میں سے دیکھئے تو اس کو اپنی انگلی کا سرا موٹا نظر آئے گا۔ لیکن ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی نتیجہ کا اس وقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک پہلے سے کل مظہر سے اچھی طرح سے واقفیت نہ ہو۔ یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے۔

لیکن جو شخص گرمی کو حرارت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہو جانے کو ملکیتوں کی بڑھی ہوئی حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مڑی ہوئی مسطحات روشنی کی کرنوں کو ناقص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر جو شے جتنی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آنکھ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو ایسا شخص اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کرے گا۔ اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربہ کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج کے اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصورات اس میں ہم نے فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں مظہر اور نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ لیکن یہ تصورات یا نتائج کے دلائل سب کے سب محض منتزع اجزا یا حالات ہوتے ہیں جن کو خصوصیات کے اس انبار سے علیحدہ کر لیا جاتا ہے جن سے مظاہر بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس میں وہ حرکات جن سے حرارت بنتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا۔ اس میں شک نہیں کہ بہت ہی متعلق چیزیں ہیں۔ مخفی رقاص جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے گو اس قدر متعلق نہیں پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازے کے جو کھٹے میں پھنس جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) مشکل سے متعلق کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ سب نتیجہ کے ساتھ اتنا واضح تعلق رکھتے ہیں

جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا۔

دشواری ہر صورت میں یہ ہوتی ہے کہ فوری معطیات سے وہ خاص جزو کیونکر نکالا جائے جس کا نتیجہ سے ٹھیک ٹھیک تعلق ہو۔ ہر مظہر یا نام نہاد واقعہ لاتعداد پہلو یا خواص رکھتا ہے، اور یہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے جم غفیر میں بے وقوف یا کم فراست والا آدمی لازمی طور پر بھٹک جاتا ہے۔ مگر فی الحال اس بات سے ہم بحث نہیں کرتے۔ پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ استدلال کی ہر ممکن صورت ان مظاہر کے جن کا خیال ہوتا ہے کسی خاص جزوی پہلو کے انتزاع کو مستلزم ہوتی ہے اور تجربی فکر تو ان میں کلیتہً ائتلاف پیدا کرتا ہے۔ معقول فکر ان کو اس انتزاع کے شعوری استعمال کے لئے جوڑتا ہے۔

(۲) اب دوسری بات کو لو۔ اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں۔

اول تو یہ کہ منتزعہ خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ واضح ہوتی۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں۔ ان سے ہم زیادہ واقف ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے۔ حرارت کا حرکت کے طور پر تصور کرو، جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہو گی، وہی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہو گی۔ لیکن حرارت کا ایک تجربہ ہوا ہو گا، تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہوں گے۔ عدسہ میں سے جو کرنیں گذرتی ہیں، ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو، تو تم متقابلتہً غیر مانوس عدسہ کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تغیر ہو جاتا ہے، اور اس تصور کی سیکڑوں مثالیں تمہارے تجربہ میں آتی ہوں گی۔

دوسری وجہ منتزعہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلہ میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم اس خاص نتیجہ تک پہونچ سکیں جس تک ہم پہونچنا چاہتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک

جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہونچ جاتے ہیں۔ چنانچہ دروازے کے چوکھٹ سے رگڑنے میں بہت کم اشدات ہوتے ہیں، اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے، کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ رگڑ کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازے کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

ایک اور مثال لو۔ میں ریل کے ڈبے میں بیٹھا ہوا، اس کے روانہ ہونے کا انتظار کر رہا ہوں۔ سردی کا موسم ہے، اور انگیٹھی کے تیز دھویں سے درجہ بھرا ہوا ہے۔ گارڈ درجہ میں داخل ہوتا ہے اور میرا ہمسایہ اس سے یہ کہتا ہے، اس دھویں کے روکنے کا انتظام کر دو۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ دھواں گاڑی چلنے کے بعد خود بخود بند ہو جائے گا۔ مسافر پوچھتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے۔ گارڈ جواب دیتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ گارڈ کے اس ہمیشہ کے لفظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس کے ذہن میں ریل کی حرکت اور دھویں کے بند ہونے کے مابین محض تجربی تعلق ہے، جس کی ایک عادت ہو گئی ہے۔ لیکن اگر مسافر عمدہ استعدلالی ہوتا تو وہ اس عمل کے تجربہ کے بغیر جو انگیٹھی سے ہمیشہ ظہور میں آتا ہے، گارڈ کے جواب کا پہلے ہی سے اندازہ کر لیتا اور اس کو سوال کرنے کی نوبت ہی نہ آتی۔ اگر اس نے انگیٹھی کے دھواں نہ دینے کی لاتعداد صورتوں میں سے اس ایک صورت کو انتخاب کر لیا ہوتا کہ دھواں انگیٹھی کی نلکی کے منہ سے خوب کھل کر نکلے تو غالباً اس کا ذہن اس تصویر کے کم اختلافات کی وجہ سے فوراً اس قانون کی طرف منتقل ہو گیا ہوتا، کہ ایک قسم کا دھواں نلکی کے منہ سے اس وقت زیادہ سرعت کے ساتھ نکلتا ہے، جب دوسری قسم کا بخار نلکی کے منہ سے مل کر نکل جاتا ہے، اور اس صورت میں ہوا کا سریع جھونکا نلکی کے منہ سے مل کر گذرتا ہے، اور گاڑی کے چلنے کی صورت میں یہی بات وقوع میں آتی ہے جو اس کے حرکت میں آجانے سے فوراً وقوع میں آجاتی۔

اس طرح سے دو مفترعہ خصوصیتیں اپنے چند واضح متعلقات میں سے

دو کے ساتھ مسافر کے ذہن میں وصویں کے رکنے اور گاڑی کے حرکت میں آنے کے مظہروں کے مابین ایک معقول تعلق پیدا کر دیتی، جو گارڈ کے ذہن میں صرف کلیۃً مربوط تھے۔ اس قسم کی مثالیں نہایت ہی خفیف وادنیٰ معلوم ہوتی ہیں، لیکن اس میں بہت ہی اعلیٰ قسم کی نظریت کے جوہر ہوتے ہیں۔ جس قدر طبیعیات ایسے اساسی خواص کو تسلیم کرتی جاتی ہے مثلاً سالماتی کمیت یا طول موج جو ریاضیاتی قسم کے ہوتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ تر استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ، ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان کو فوراً منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست یا ادراک حقیقت

استدلال کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصائص کے علٰحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیات انتخاب کرتے ہیں، تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستنبط نہ ہوگا۔ خصوصیات کیونکر علٰحدہ کی جاتی ہیں، اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے کہ صحیح خصوصیت منتخب ہو ل خداداد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے؟ ایک شخص جس طرح سے استدلال کرتا ہے، اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا؟ مربعوں کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت ہوتی ہے، اور قانون بقاے اصلح کا ڈارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے؟ ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کا آغاز کرنے کی ضرورت ہے، اور ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعات کے متعلق ہماری بصیرت فطرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے۔

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ داخلی اعتبار سے تو اس کے

مختلف حصے نہیں ہیں اور یہ کوئی متعین حدود نہیں رکھتی۔ مگر اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ اس میں حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہوسکتی ہے۔ مختصر یہ کہ اس میں شئیت پوری طرح پر ہوتی ہے۔ لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس بچے کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو، جس کو پہلے پہل ائس میں اور اپنی ذی حرکت دایہ میں امتیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی دریچہ اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے تو اور بات ہے بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ کتب خانہ عجائب گھر کارخانہ ناواقف کے لئے محض مبہم و پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیڑوں کی توجہ شاید مجموعوں کی طرف جائے ہی نہیں۔ ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے امتیاز پیدا کر دیا ہے۔ علم نباتات اور تشریح کے ماہر کے لئے اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس، ڈھانچہ، گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ وہ گھاسوں ڈھانچوں عضلوں وغیرہ کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں۔ چارلس کنگسلے ایک شخص کو جھانجھے کی تقطیع کرکے اس کے عجیب و غریب اجزاء دکھلا رہا تھا، اس نے دیکھ کر کہا کہ میری رائے میں تو یہ کھال اور گلگلے مادے کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔ جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ کے وقت ناواقف بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے، کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے۔ لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا ہے کہ کس گوشے سے عمل کا آغاز کرنا چاہیے۔ وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں تحلیل کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ ایسی چیزوں سے پر ہے، جن میں نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں، اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں۔ لیکن جن کا ایک

نا آموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں، توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شئے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہوں گے۔ اس کے دو بدیہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتا تو اس کی بو کو لیتا ہے۔ گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایسے واقعات کو ظاہر کریں جو اس وقت عملی اعتبار سے مفید ثابت ہوں اس لئے یہ جبلی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لو یا کھڑکی کو دیکھتا ہے، اور باقی کمرے سے بے پروا رہتا ہے، کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے۔ اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑبیری چیسٹ نٹ اور کندوری کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی ممالک میں جب محققین کا کوئی جہاز پہونچتا ہے، تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پاس تسبیحیں اور آئینے دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں، لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزا کے نمایاں ہو جانے کے سب سے بڑے سبب ہوتی ہیں۔ یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں، اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس اس قدر مان لینا چاہیے، کہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزا ہیں، جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی و جمالیاتی اغراض ہوتی ہیں، وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علیحدہ کر سکے گا۔ اور اس کی استدلالی قوت محدود ہو گی۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف

قسم کی ہوتی ہیں، وہ نسبتہً بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکے گا۔ انسان جس کی جبلیات اور عملی ضروریات اور جسمانی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (جن میں ہر حاسہ حصہ لیتا ہے) محض انھیں کے زور سے وہ اور حیوان کی نسبت زیادہ خصوصیات کو علیحدہ کر سکتا ہے، اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گوناگونی تجربات کی گوناگونی کا بھی باعث ہوتی ہے، جن کا جمع ہونا اس قانون افتراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۵۰۶ جلد اول میں بحث کی تھی۔

ائتلاف مشابہت سے کیا مدد ملتی ہے

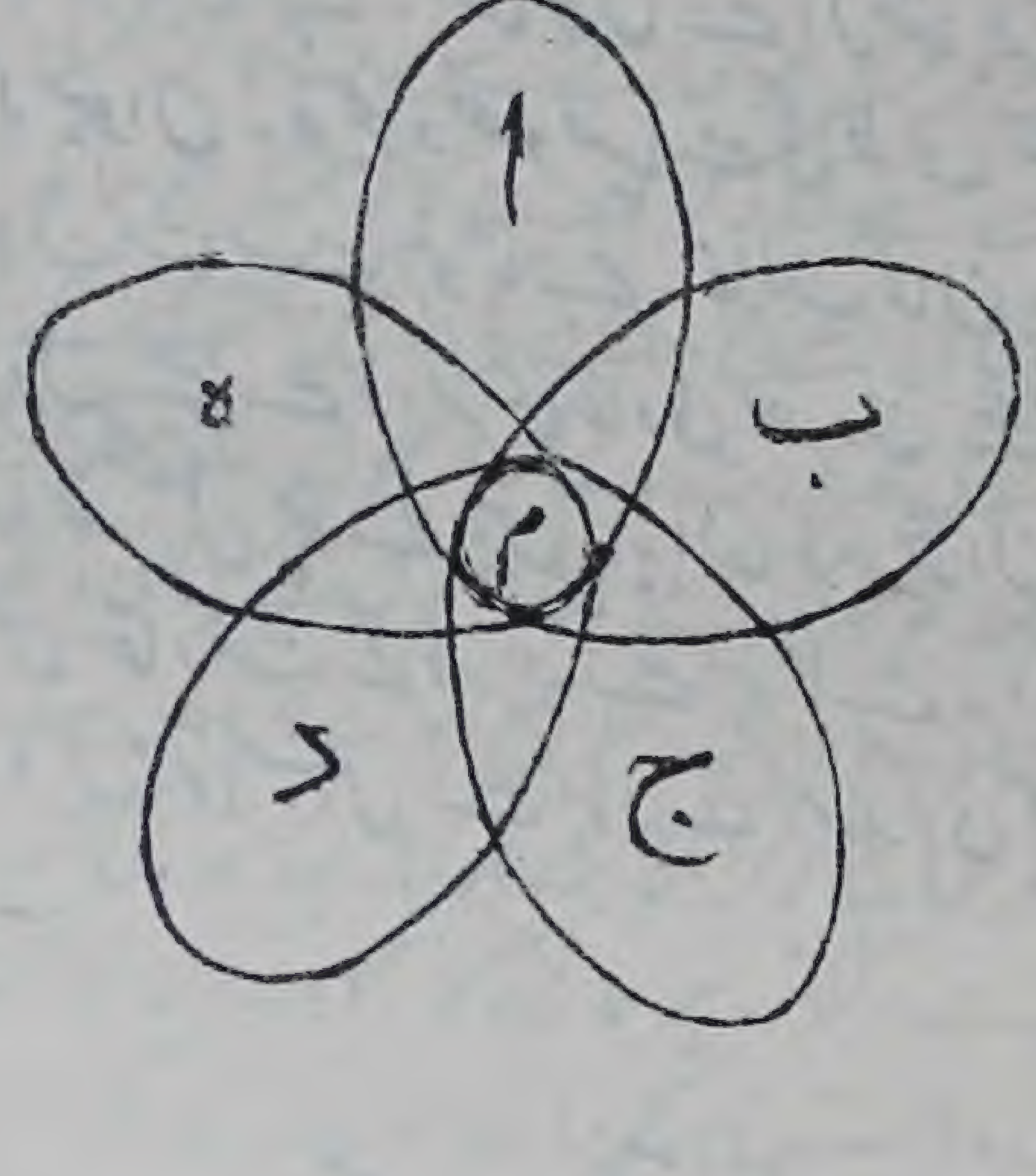
غالب گمان یہ ہے کہ انسان کو ائتلاف مشابہت کے باب میں جو فوقیت حاصل ہے، اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت مدد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروازیں مبنی ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ ایک اہم بات ہے، اور امتیاز کے باب میں ہیں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر کچھ دیر بحث کروں۔

اگر تمھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں کس شئے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے؟ ظاہر ہے کہ جتنا جلد اور سرعت کے ساتھ ممکن ہوگا تم اپنی توجہ ایک دوسرے کی طرف منتقل کرو گے۔ شعور کے جلد جلد متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف گویا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر کے بعد ہوتا، تو ان کی طرف کبھی توجہ منعطف نہ ہوتی۔ حکیم جب کسی مظہر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے، تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسی امثلہ جمع کر لیتا ہے جن کو اس مظہر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے، اور ایک ہی وقت میں

ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعہ میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ ہوتی تھیں۔ اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکی ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بوقلمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سب متلازمات سے علیحدہ ہوکر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے حل کی منطق پڑھی ہے وہ فوراً سمجھ گئے ہوں گے کہ اختباری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریقہ طرد فرق وغیرہ میں یہی فائدہ مدنظر ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل امثلہ کی ایک فہرست ہوتی ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہوکر ذہن کو اپنی طرف منعطف کرسکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں ائتلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا وہ ذہن امثلہ کی خود بخود فہرست تیار کرلے گا۔ مثلاً ا ایک واقعہ ہے جس میں م ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر ا، ج د، س اور ص کو یاد دلائے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں م موجود ہو، لیکن جو اس حیوان کے جس کو اب ا کا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے تجربے میں نہ آئے ہوں، تو ظاہر ہے اس قسم کا ائتلاف متعلم کے مذکورہ سریع مقابلہ اور علم کے مشابہہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دی جائے گا، اور ممکن ہے م کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے، اور اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی علمی اور جمالی اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم ہونے میں سب سے بڑی مدد

ائتلاف مشابہت سے ملتی ہے، جو معلوم ہونے کے بعد نام پاتی ہیں، اسباب
وعلل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کے نام بنتی ہیں حقائق اور حدود اوسط بنتی ہیں۔
اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکم کا غور و فکر کا طریقہ ناممکن ہوتا ہے۔ بغیر
اس کے وہ کبھی مماثل امثلہ کو جمع نہ کرسکتا۔ لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں
میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل کرتی ہے۔ مماثل امثلہ خود بخود جمع
ہو جاتی ہیں۔ ایسا ذہن آن واحد میں ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے،
جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے، اور اس طرح سے نقاط عینی کا مختلف
حالات میں ادراک ہو سکتا ہے جس کو ایسا ذہن کبھی محسوس نہ کر سکتا جو کلیۃً
قانون مقارنت کے تابع ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۸۰ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں ص ر ب
ج د اور ہ کو یاد دلاتا ہے جو م کے حائل ہونے کے اعتبار سے ا کے مشابہ
ہیں، اور ان کو بہ سرعت یاد دلاتا ہے، تو چونکہ م کا تعلق اس قدر مختلف
متلازمات کے ساتھ ہے یہ فوراً نمایاں ہو جائے گا۔ اور ہم خود اس کی
طرف توجہ مبذول کر سکیں گے۔

اگر متعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں، تو وہ اس امر کو تسلیم کرلے گا، کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ائتلاف زیادہ ہوگا، اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی، اس لئے وہ زیادہ تر استدلالی تفکر کرسکے گا۔ اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ائتلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طباع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں بھی فرق ہوتا ہے، کہ ان میں ائتلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کے عمدہ کارناموں میں ایک اس حقیقت کا انکشاف بھی ہے۔ طباع لوگوں پر اس کا اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے، اور جو نسبت طباع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے، وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے، تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور نہ ان میں ائتلاف مشابہت ہوتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقرون شئے سے دوسری عادتی مقرون شئے کی طرف ہم سے کہیں یکسانی کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں ائتلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اگر ہم چند صفحات اس کے بھی نذر کردیں، تو اس سے ہمارے استدلالی عمل کے سمجھنے میں اور بھی مدد ملے گی۔

انسان وحیوان کے مابین عقلی تقابل

اول تو میں حیوانی فراست کی بہترین امثلہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ جس ذہنی عمل کو یہ مستلزم ہوتے ہیں، اس کی توجیہ محض مقارنت ائتلاف سے ہوسکتی ہے، جو محض تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مسٹر ڈارون نے اپنی کتاب

"منیٹ آف مین") میں بحر منجمد شمالی کے علاقوں کے کتوں کی مثالیں دی ہیں
جن کا تذکرہ ڈاکٹر ہیز نے کیا تھا۔ یہ کتے برف پر چلنے والی گاڑی کو کھینچتے
ہیں اور جب برف کے تڑخنے کی آواز سنتے ہیں تو فوراً منتشر ہو تے ہیں۔
اس کو ممکن ہے بعض لوگ عقلی فعل کہیں۔ اس کی جانچ یہ ہوگی کہ دیکھا جائے
کہ کیا ہوشیار سے ہوشیار اسکیمو کتے اس وقت بھی ایسا ہی عمل کرتے ہیں۔
جب ان کو برف پر پہلی بار لایا جاتا ہے۔ گرم علاقوں کے انسانوں کی
ایک جماعت ایسا آسانی کے ساتھ کر سکتی ہے۔ یہ سمجھ کر کہ تڑخنا ٹوٹنے
کی علامت ہے وہ فوراً اس جزئی خصوصیت پر پہنچتا ہے کہ وہ جگہ تڑختی
جہاں سب سے زیادہ بوجھ پڑتا ہے۔ ایک اگر بوجھ ایک جگہ جمع ہو جائے
تو اس سے دباؤ ایک ہی نقطہ پر واقع ہوگا۔ اس سے ایک ہندو فوراً
یہ نتیجہ نکال سکتا ہے کہ منتشر ہو جانے سے برف کا تڑخنا رک جائے گا۔
اور وہ اپنی جماعت سے پکار کر کہدے گا کہ منتشر ہو جاؤ اور اس سے
اس کی جماعت غرقابی سے بچ جائے گی۔ لیکن کتوں کے بارے میں ہمیں
صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے، کہ انھوں نے انفرادی طور پر ترجلد کا
برف تڑخنے کے بعد تجربہ کیا ہے، اور انھوں نے یہ بھی دیکھا، کہ ایسا اس وقت
شروع ہوتا ہے، جب وہ ایک جگہ جمع ہوتے ہیں، اور جب وہ منتشر ہو جاتے
ہیں تو انھوں نے دیکھا ہے کہ تڑخنا بند ہو گیا۔ لہذا قدرتی امر ہے، کہ آواز کا
اول الذکر تجربات سے ائتلاف ہو جائے گا جس کے ساتھ منتشر ہونا بھی شامل
ہے، جن کا بعد میں وہ مستعدی کے ساتھ اعادہ کریں گے۔ یہ صورت فوری
انتقال ذہن یا بقول مسٹر رو ینر منطق مدرکات کی ہے جس کا ہم نے صفحہ ۲۲۷
پر ذکر کیا تھا۔

میرے ایک دوست نے تقریباً انسانی ذہانت کے مماثل اپنے کتے
کی ذہانت کا واقعہ بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک روز میں اس کو ساحل پر
اپنی کشتی تک لے گیا مگر وہاں جا کر میں نے کہ کشتی کیچڑ پانی سے بھری ہوئی ہے۔
مجھے یاد آیا کہ اسفنج گھر میں ہے جو وہاں سے تقریباً ½ میل دور تھا۔ مگر خود

لوٹے کو جی نہ چاہا اس لئے میں نے کتے کو مختلف اشاروں کشتی کے صاف کرنے کو سمجھایا اور اس سے کہا اسفنج اسفنج جاؤ اسفنج لے آؤ۔ مگر مجھے اس میں کامیابی کی بالکل توقع نہ تھی کیونکہ کتے کو اسفنج کشتی کے متعلق کسی قسم کی تعلیم نہ دی گئی تھی۔ لیکن وہ گھر گیا اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہ اپنے منہ میں اسفنج لا رہا تھا۔ یہ بات اگرچہ فراست پر مبنی تھی مگر اس کے لئے تصورات کے مقارن ائتلاف کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہ تھی۔ یہ کتا اس اعتبار سے تو البتہ حیرت انگیز تھا کہ اس کا فطری مشاہدہ بہت ہی دقیق اور تفصیلی قسم کا تھا۔ اکثر کتوں کو کشتی کے صاف کرنے کے عمل سے کسی قسم کی دلچسپی نہ ہوئی ہوتی اور نہ ان کی توجہ اس جانب منعطف ہوئی ہوتی کہ اسفنج کس لئے ہے۔ یہ کتا اس اعتبار سے ضرور اپنے ہمجنسوں سے دماغی سطح کی اعتبار سے خاصہ بلند تھا کہ اس نے کشتی کے صاف کرنے کے مبہم تجربہ سے ان تفصیلات کو علٰحدہ کر لیا۔ مگر پھر بھی اس کا یہ فعل استدلال اصل کا فعل نہ تھا۔ اس کو استدلالی اس وقت کہا جاتا کہ گھر میں اس کو اسفنج نہ ملی ہوتی اور یہ تام لوٹ یا جھاڑن لے آیا ہوتا۔ اگر وہ اسفنج کے بجائے ان چیزوں میں سے کوئی چیز چیز لے آیا ہوتا تو یہ ظاہر ہوتا کہ اس نے ان چیزوں کی اختلاف شکل کے باوجود ایک جزوی مشابہ صفت کے امتیاز میں کامیاب ہو گیا تھا، جو پانی کے اٹھا لینے کی صفت ہے اور اس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ ہماری موجودہ غرض کے لئے یہ عین ہیں۔ یہ بات کتے نے تو نہیں کی لیکن اس کو ہر آدمی بلکہ احمق ترین شخص بھی ضرور کرتا۔

اگر متعلم کتے اور ہاتھی کی ذہانت کی بہترین کہانیوں کے تحلیل کرنے کی زحمت گوارا کرے تو اکثر حالتوں میں یہ معلوم ہوگا کہ مظہر کی توجیہ کے لئے یعنی ایک مکمل شے سے دوسری مکمل شے کی طرف منتقل ہو جانے کے لئے مقارن ائتلاف بالکل کافی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات ہمیں ایک خاصے یا وصف انکشاف کو فرض کرنا پڑتا ہے مگر ایسی صورتوں میں یہ ایسی خصوصیت ہوتی ہے جس کو ممکن ہے جانور کی خاص عملی اغراض نے چن لیا ہو۔ اور ایک کتے نے اپنے آقا کی ٹوپی کیل پر ٹنگے ہوئے دیکھنے سے یہ نتیجہ نکال لیا ہو۔

کہ وہ باہر نہیں گیا ہے۔ ہوشیار کتے اپنے آقا کی آواز کے لہجہ سے یہ پہچان لیتے ہیں کہ وہ غصہ ہے یا نہیں ہے۔ کتا اس کو بھی محسوس کر لیتا ہے کہ آیا تم نے اس کے دیدہ و دانستہ ٹھوکر ماری یا اتفاقاً لگ گئی ہے اور وہ اسی کے مطابق عمل کرے گا۔ جس خاصہ کا وہ استنباط کرتا ہے، یعنی تمہاری موجودہ ذہنی حالت اس کے ذہن میں اس کی نمایندگی جس طرح ہے (غالباً اس کی نمایندگی سے ہوتا ہے [دیکھو صفحہ ۲۲، یا عملی رجحانات کے ایک مجموعہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی متعین بہ تعقل بہ تصور سے) بھی ہوتی ہے، بہر حال یہ ایک جزئی خصوصیت ہے جو تمہارے مظہری وجود سے متنزع ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یا تو وہ دبک جاتا ہے، اور یا تم سے کھیلتا ہے۔ علاوہ بریں کتوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے آقا کی چیزوں کی قیمت کا بھی احساس ہوتا ہے یا کم از کم اس خاص دلچسپی کو محسوس کرتے ہیں جن سے ان کا آقا ان کو استعمال کرتا ہے۔ اگر ایک کتے کے قریب اس کے آقا کا کوٹ ہو تو وہ اس کی حفاظت کرے گا اگرچہ اس کو ایسا کرنا کبھی سکھایا نہ گیا ہو۔ مجھے ایک کتے کا حال معلوم ہے۔ اس کو پانی میں لکڑی کے پیچھے تیرنے کی عادت تھی لیکن جو پتھروں کے پیچھے تیرنے سے ہمیشہ انکار کرتا تھا۔ لیکن ایک بار مچھلی کا ٹوکرا پانی میں گر پڑا۔ اس کے پیچھے اس کو کودنے کی مشق نہ کرائی گئی تھی۔ گو وہ یہ جانتا تھا کہ یہ میرے آقا کا ہے۔ اس کے گرتے ہی اس نے فوراً غوطہ لگایا اور اس کو نکال لایا۔ بہر حال جس حد تک کتے کے عمل کا تعلق ہے وہ اس جزئی خصوصیت یعنی قیمتی ہونے کو سمجھتے ہیں جو بعض چیزوں کے اندر مضمر ہوتی ہے[1]

---

[1] یہ امر کہ آیا کتے کو تمہارے ناراض ہوتے یا تمہاری چیز کے قیمتی ہونے کا ایسا تصور ہوتا ہے، جس طرح سے کہ ہم یہ تصور رکھتے ہیں بہت ہی مشکوک ہے۔ اس کا کردار غالباً خارجی مہیج کی سازش کا توفیقی نتیجہ ہوتا ہے۔ جب یہ مہیج موجود ہوتے ہیں تو وہ حیوان خود کو آمادہ عمل محسوس کرتا ہے، اگرچہ اس کو کسی ایسے قطعی سبب کا شعور نہیں ہوتا کہ وہ کیوں اس طرح سے محسوس کرتا ہے۔ کتے کی بعض قسمیں مثلاً جبلی طور پر اپنے مالک کے

منتزع کر لینے کی قابلیت تسلیم کرنی پڑے گی۔ ایسی کہانیاں سننے میں آتی ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) سامان کی حفاظت کا احساس رکھتے ہیں یہ واقعہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کتے کا اندھیرے کے بعد ایسے لوگوں پر بھونکنے کا واقعہ ہے جن پر وہ دن میں نہیں بھونکتا میں نے سنا ہے کہ اس واقعہ کو کتے کی استدلالی قوت کی شہادت کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ مگر یہ جیسا کہ باب ۳ سے ہم کو معلوم ہو چکا ہے ہیجوں کے جمع ہونے کا تسویقی نتیجہ ہے۔ اور اس کو استدلال سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تنویمی بے ہوشی کے بعض مدارج میں، موضوع ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ غیر تحلیلی حالت میں پڑ جاتا ہے۔ اگر فلسکیپ رولدار کاغذ کا ایک تختہ یا ایسا کاغذ جس میں ایک ہی قسم کے بیل بوٹے بنے ہوں اس کے سامنے ایک لمحے کے لئے لایا جائے، اور ایک لکیر یا ایک پھول کی طرف اشارہ کر کے اس کو فوراً ہٹا لیا جائے، تو جب یہ تھوڑی دیر کے بعد پھر اس کے سامنے لایا جائے گا، وہ قطعی صحت کے ساتھ وہ لکیر یا پھول بتا دے گا جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ لیکن عامل کو ایسے پہچاننے کے لئے یا تو اس کی طرف نظر جمائے رکھنی پڑتی ہے یا شمار کے ذریعہ سے اس کی جگہ کو متعین کر لینا ہوتا ہے اسی طرح سے ہم ایک محلے میں ایک دوسرے کے مکان کو اس کے عام منظر کے بجائے اس کے نمبر سے یاد رکھتے ہیں۔ ان مثالوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے ہوشی کا موضوع خود کو عام منظر کے حوالے کر دیتا ہے۔ وہ اپنی توجہ کو بلا کسی خاص مقصد کے کاغذ کے تختے پر منتشر کرتا ہے۔ جس لکیر کو چھوا جاتا ہے وہ اس مجموعی اثر کا جزو ہوتی ہے جس کا اس کو مجموعی احساس ہوتا ہے، اور اس کے بجائے دوسری لکیر کو چھو دیا جائے تو یہ مجموعی اثر خراب ہو جائے۔ معمولی دیکھنے والا جو انکاز تحلیل و تاکید کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس کے ذہن سے یہ مجموعی اثر زائل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں کونسی حیرت کی بات ہے کہ ان اختیاری حالات میں تنویمی بے ہوشی کا موضوع صحیح خط کے پھر چھونے میں اس سے بڑھ جاتا ہے۔ اگر اس کو شمار کرنے کا وقت دیا جائے تو بے ہوشی کے موضوع سے بڑھ جائے گا۔ لیکن اگر وقت اتنا نہ ملے کہ وہ شمار کر سکے تو اس کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ بے ہوشی کے طریقے پر عمل کرے، اور تحلیل سے باز رہے اور لکیری کاغذ کے عام منظر سے کام لے۔ جس وقت انسان ذہن تحلیلی حالت کی عادت کو چھوڑ دیتا ہے تو

جن میں کتے بسکٹ سازوں کے پاس پیسے لے جاتے ہیں اور ان سے بن خرید کر لاتے ہیں۔ اور ایک کتے کے متعلق تو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وہ دو پیسے دیتا تو بن لئے بغیر کبھی بسکٹ ساز کا پیچھا نہ چھوڑتا۔ یہ غالباً محض ائتلاف مقارنت تھا۔ مگر

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) خود اس کو اپنی کامیابی پر حیرت ہوتی ہے

کیا یہ کہنا کہ توجہ کے اس طرح سے منتشر ہوتے اور عام اثر کے قبول کرنے میں ہم حیوانوں کی ذہنی حالت کے قریب ہو جاتے ہیں زیادتی ہے۔ بے ہوشی کا موضوع اپنے بصری امتیازات کی اس کے علاوہ کبھی کوئی وجہ نہیں بیان کرتا کہ یہ ایسا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی ایک ایسی سڑک پر چلتا ہے جس کو اس نے پہلے بے توجہی سے طے کیا تھا، اور کسی طرف مڑتا ہے تو اس کے ذہن میں اس کے سوائے اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ اس کو یہاں پر یہی ٹھیک محسوس ہوتا ہے۔ اس کی ایک مجموعہ ارتسامات رہبری کرتا ہے جن میں سے ایک بھی باقی سے ممیز نہیں ہوتا ہے ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں ہوتا، ان میں سے کسی ایک کا بھی تعقل نہیں ہوتا، بلکہ جو سب کے سب اس کو ایک نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں۔ ایسے نتیجے کی طرف جس تک اس مجموعے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں لے جاتی۔ کیا حیوانوں کے بعض حیرت انگیز امتیازات کی اسی طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ گائے لمبے طویلے کے اندر اپنے ہی کھونٹے پر رکتی ہے، گھوڑا باوجود اس کے کہ محلہ کے سب مکان ایک ہی شکل کے ہیں، گر اسی مکان پر رکتا ہے، جس پر یہ پہلے رک چکا ہے۔ اور اس کی وجہ اس کے سوائے اور کوئی نہیں ہوتی کہ کسی اور کھونٹے یا کسی اور گھر سے مجموعی طور پر پہلے تجربے کے تمام ارتسامات نہیں ہوتے۔ لیکن انسان کسی ایک ارتسام کو مخصوص اور اہم بنانے کی کوشش کرتا ہے، اس لئے وہ سب کو اپنا پورا اثر کر دینے سے روک دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ اہم خصوصیت کو بھول جائے یا وہ خصوصیت کسی طرح سے بدل جائے تو ممکن ہے بالکل ہی امتیاز کرنے سے قاصر ہو جائے، اور اس صورت میں حیوان یا بے ہوشی کے موضوع اس سے فراست میں بڑھ جاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر رومینیز کا ادراکی اور تعقلی فکر کا وہ امتیاز جس کا اقتباس کر چکے ہیں اس فرق کو

یہ بھی ممکن ہے کہ جانور نے تنو یت کی خصوصیت کی طرف توجہ کی ہو اور اس کو سکے اور کیک کے اندر یکساں پایا ہو۔ اگر ایسا ہے تو یہ کلبی فکر مجرد کی انتہا ہے۔ مجھ سے ایک اور قصہ بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک کتے کو ایک کلہاڑی کے خیمے میں ایک چیز لانے کے لئے بھیجا گیا جس کو یہ جانتا تھا۔ آدھ گھنٹہ گذر گیا اور کتا نہ لوٹا تو تلاش ہوئی۔ دیکھنے پر معلوم ہوا کہ ایک کندے میں ایک کلہاڑی کا دستہ دھنسا ہوا ہے جس کے کھینچنے کی کتا کوشش کر رہا ہے۔ بات یہ ہوئی کہ اس کو چیز نہ ملی تو اس نے یہ دیکھ کر کہ یہ بھی اس کا کام دے رہا ہے اس کے نکالنے کی کوشش کی۔ اسی لئے جن صاحب نے کہانی بیان کی تھی ان کا خیال تھا کہ کتے کو اس بات کا واضح ادراک ہو گیا ہو گا کہ دہانس لگانے میں دونوں آلے مشترک ہیں اور ان کے اسباب عین ہونے کو محسوس کر کے اس نے یہ استنباط کیا کہ جس غرض کے لئے ان کی ضرورت ہے اس کے لئے بھی یہ کام دے جائیں گے۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ توجیہ بھی ممکن ہے۔ مگر مجھے یہ معمولی کلبی تجرید سے بہت ہی بالاتر معلوم ہوتی ہے۔ خصوصیت زیر بحث ایسی نہ تھی جس نے کتے کی شخصی دلچسپی کو متوجہ کیا ہو جیسے کہ کوٹ یا ٹوکرے کی صورت میں اس کے آقا کی ملکیت ہونے کی تھی۔ اگر اسفنج والے قصہ میں کتا تمام لوٹ لے کر لوٹتا تو یہ کچھ نمایاں بات نہ ہوتی۔ لہذا یہ بات اغلب معلوم ہوتی ہے کہ لکڑہارے کے کتے کو کلہاڑی کے پہچاننے کی بھی عادت تھی۔ اور اب چیز کی تلاش سے تھک کر اس نے اپنی لیجانے کی قوت کو پریشانی کی صورت میں آخر الذکر آلہ پر صرف کر دیں جس طرح سے ایک شخص آگ بجھانے کی جلدی میں پانی لینے کیلئے بہرحال پھلنی کو اٹھالے[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نہایت عمدگی سے ظاہر کرتا ہے جس کو میں بتانا چاہتا ہوں۔ نیز اس واقعہ کے ثبوتوں کے لئے کہ او راگی طور پر حیوان دوسرے حیوانوں اور انسانوں کی ذہنی حالتوں کا وقوف رکھتے ہیں ان کی کتاب مینٹل ایوالیوشن ان مین کا صفحہ ۱۹۷ دیکھو۔

[1] غلطی کی یہ صورت اہم اور دلچسپ ہے۔ چونکہ غلط اس پر مشتمل ہے کہ مظہر کے غلط

پس جن خصوصیات کو حیوان منتزع کرتے ہیں ان کی تعداد بہت ہی کم ہے اور ان کا فوری دلچسپیوں یا جذبوں سے ہمیشہ تعلق ہوتا ہے تخالف متلازمات کی بنا پر افتراق جو ہوتا ہے جو انسانوں میں زیادہ تر ائتلاف مشابہت پر مبنی ہوتا ہے، حیوانوں میں مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی ایک مجموعی خیال سے دوسرے مجموعی خیال کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے اور وہ خود گویہ دیکھتے ہیں کہ باقاعدہ عمل ہو رہا ہے مگر یہ نہیں جانتے کہ کیوں ہو رہا ہے۔ ان کے اذہان کا بڑا اور اساسی نقص یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصورات کے مجموعے غیر معمولی مقامات پر ٹوٹ نہیں سکتے۔ یہ معمولی اور مقررہ فکر کے غلام ہوتے ہیں۔ اور اگر غبی سے غبی انسان بھی کتے کے ذہن میں منتقل ہو سکتا، تو اس کو یہ دیکھ کر از حد حیرت ہوتی کہ تخیل اس کے اندر کس قدر ناپید ہے۔[۱] یہ معلوم ہوگا کہ اس میں خیالات اپنے مشابہ خیالات کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حصے کو غلطی سے کل کے بجائے سمجھ لیا جائے، اور استدلال ہماری تعریف کے بموجب اس پر مشتمل ہے کہ کل بجائے صحیح حصے کو لانا چاہیے۔ اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ خلط اور استدلال دراصل ایک ہی عمل ہیں۔ میرے خیال میں ایسا ہی ہے، اور میرے خیال میں ایک پریشان دماغ اور طباع کے درمیان وہی فرق ہے جو غلط خصوصیات اور صحیح خصوصیات اخذ کرنے کے مابین ہے۔ بہ الفاظ دیگر ایک پریشان دماغ شخص ایک طبّاع ہوتا ہے جو بننے میں بگڑ جاتا ہے۔ میرے خیال میں اس امر کو تسلیم کیا جائے گا کہ تمام مشہور پریشان دماغ اشخاص طبّاعوں کا مزاج رکھتے ہیں۔ وہ ہر وقت حقیقی اشیا سے معمولی خصوصیات علیحدہ کرتے رہتے ہیں۔ معمولی مقارن ائتلافی روزمرہ کے کاروبار میں اس قدر مصروف ہوتا ہے کہ اس کے دماغ کو پریشان ہونے کا موقع نہیں ملتا۔

[۱] - جہاں تک ائتلاف مقارنت کے علاوہ اور سب چیزوں کا تعلق ہے گھوڑا نہایت ہی غبی جانور ہے۔ ہم جو اس کو ذہین خیال کرتے ہیں تو اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ وہ بہت خوبصورت ہوتا ہے اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ اس میں ائتلاف

یاد نہیں دلاتے، بلکہ صرف اپنے عادتی سلاسل کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اس کے ذہن میں غروب شمس سے ابطال یا اموات کا خیال نہ آوے گا بلکہ کھانے کے وقت کی طرف اس کا ذہن منتقل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی ایسا حیوان ہے جو مابعد الطبیعیات پر غور کرتا ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ کائنات جیسی ہے ایسی کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو فرض کرتا ہے۔ اور حیوان جو اپنے تمثل کے اندر ان کے سلسلوں کو نہیں توڑتا وہ اس قسم کا تصور کبھی قائم نہیں کرسکتا۔ وہ دنیا کو صرف مسلم مان لیتا ہے اور اس پر کبھی حیرت و استعجاب نہیں کرتا۔

پروفیسر اسٹر ہمپیل ایک کتے کا قصہ نقل کرتے ہیں جو غالباً ایسا ہی ہے، جیسے اس قسم کے اور افسانے ہیں۔ اس نے جو کام انجام دیا ہے وہ مجرد استدلال کے مماثل معلوم ہوتا ہے۔ مگر کل حالات سے واقف ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اندھا دھند کرتب ہے جو عادت سے اکتساب کیا گیا ہے۔ وہ قصہ حسب ذیل ہے۔

"میرے پاس دو کتے ہیں، ایک تو چھوٹا اور ایک بڑا پاسبان کتا۔ مکان کے صحن سے ملحق ایک باغ ہے، جس میں ایک دروازہ ہے، جو چٹخنی سے صحن کی جانب بند ہوتا ہے اور چٹخنی اٹھانے سے کھلتی ہے۔ اس کے علاوہ باغ کی جانب دروازہ ایک رسی سے بند ہوتا ہے جو پھاٹک کے ستون میں کیل سے بندھی ہوتی ہے۔ یہاں جب کوئی چاہتا تو یہ منظر دیکھ سکتا تھا۔ اگر چھوٹا کتا باغ میں بند ہوتا اور وہ باہر نکلنا چاہتا تو دروازے کے پاس آکر بھونکتا۔ فوراً بڑا کتا جو صحن میں ہوتا اس کے پاس پہونچتا اور اپنی تھوتنی سے چٹخنی اٹھاتا، اور چھوٹا کتا اچھل کر رسی کو اپنے منہ میں لیکر کاٹتا۔ اور بڑا کتا اپنا منہ دروازے اور ستون کے درمیان گھسا کر دروازے کو دھکا دیکر کھولتا اور چھوٹا کتا اس میں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مقارنت کی حیرت انگیز قابلیت ہوتی ہے اور یہ نہایت ہی جلد مقررہ عادات اختیار کرسکتا ہے۔ اگر اس میں استدلالی عقل ہوتی تو وہ اس قدر وفادار غلام نہ ہوتا۔

نکل آتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس عمل کے اندر استدلال مضمر معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود کہ کتے اس حل تک خود بخود پہونچے، اور اس میں کسی قسم کی انسانی مدد شریک نہ تھی، میں یہ بتا سکتا ہوں کہ کل عمل اتفاقی تجربات سے مرکب بنا ہے جن کو کتوں نے دیکھا تھا، اور میری رائے میں غیر شعوری طور پر دیکھا تھا۔ جب بڑا کتا چھوٹا تھا تو اسے چھوٹے کتے کی طرح سے باغ میں جانے دیا جاتا تھا، اس لئے دروازے کی چٹخنی نہ لگائی جاتی تھی، بلکہ محض بند کر دیا جاتا تھا۔ اب اگر وہ کسی کو اندر آتے دیکھتا تو اپنی تھوتھنی کو ستون اور دروازے کے مابین گھسا کر دیکھا کرتا، اور اس طرح سے دروازہ کھول لیا کرتا۔ جب وہ بڑا ہو گیا، تو میں نے اس کے اندر آنے کی ممانعت کر دی اب بھی بحسب معمول اپنا منہہ گھسا کر دروازہ کھولنے اور آنے جانے والے کے دیکھنے کی کوشش کرتا مگر اب دروازہ نہ کھلتا۔ اب ایسا ہوا کہ ایک روز وہ حسب معمول دروازہ کھولنے کی کوشش کر رہا تھا، تو اس نے اپنی تھوتھنی معمول سے ذرا زیادہ اوپر اٹھائی، اور اس سے چٹخنی اوپر اٹھ کر اپنے حلقہ سے باہر آگئی اور دروازہ کھل گیا۔ اس کے بعد سے دروازہ کھولنے کے لئے وہ اپنے سر کو اسی طرح سے حرکت دیتا، اور دروازہ کھل جاتا۔ اب اس کو معلوم ہو گیا کہ جب دروازے میں چٹخنی لگی ہو تو اس کو کیسے کھولا جائے۔

چھوٹے کتے نے بڑے کتے کو بہت سی چیزیں سکھائیں تھیں، خصوصاً چوہوں وغیرہ کا پکڑنا۔ اس لئے جب چھوٹا کتا زور شور سے بھونکتا تو بڑا فوراً اس کے پاس پہونچتا۔ اگر بھونکنے کی آواز باغ سے آتی، تو وہ اندر سے دروازہ کھول دیتا۔ لیکن چھوٹا کتا جو دروازہ کھلنے کے ساتھ باہر آجانا چاہتا تھا، بڑے کی ٹانگوں کے نیچے سے نکل آتا، اس طرح سے اس کے نکالنے کا خیال پیدا ہوا۔ اور یہ بات کہ یہ خیال محض اس واقعہ سے پیدا ہوا کہ جب چھوٹا کتا نکلنے میں فوراً کامیاب نہ ہوتا تو بڑا باغ کے دروازے میں اپنی تھوتھنی گھساتا جس سے صریحاً یہ معلوم ہوتا کہ اسے اس میں کسی شے کے پانے کی توقع تھی۔ اس طرح دروازہ کھلنے کو روکنے کے لئے میں نے باغ

کی طرف ایک رسی باندھ دی جو مضبوطی کے ساتھ دروازے کو ستون کے ذریعہ سے بند رکھتی تھی۔ منشا یہ تھا کہ اگر صحن کا کتا چٹخنی کو اوپر اٹھا بھی دے تو بھی یہ ہر بار اپنے حلقہ پر آپڑے گی کیونکہ دروازہ رسی کے ذریعہ بند ہوگا۔ یہ تدبیر ایک عرصہ تک کامیاب رہی۔ یہاں تک کہ ایک روز ایسا ہوا کہ میں شام کی تفریح سے واپس آرہا تھا، اور چھوٹا کتا میرے ساتھ تھا۔ باغ کو عبور کرتے وقت اور دروازے سے نکلتے وقت کتا میرے ساتھ تھا، میں نے سیٹی دی تو اس پر بھی نہ آیا۔ اس وقت بارش ہورہی تھی، اور میں جانتا تھا کہ یہ بھگنے سے بہت گھبراتا ہے اس لئے سزاً میں نے دروازہ بند کردیا۔ مگر میں مشکل سے یہاں تک پہونچا تھا کہ یہ دروازے کے سامنے آکر اسی طرح چیخنے لگا کیونکہ بارش تیز ہونے لگی تھی بڑا کتا جو بارش کی بالکل پروا نہ کرتا تھا، اس کی مدد کو پہونچا اور اس نے دروازے کے کھولنے کی بیحد کوشش کی مگر اسے کامیابی نہ ہوئی اب چھوٹا کتا مایوسی میں دروازے کو بھنبوڑ رہا تھا، اسی اثنا میں اس نے کود کر دوسری طرف آجانے کی کوشش۔ اس کود پھاند میں وہ رسی جس سے دروازہ بندھا ہوا تھا، اس کے منہہ میں آگئی اور یہ ٹوٹ گئی اور دروازہ کھل گیا۔ اب اس کو راز معلوم ہوگیا۔ آیندہ جب کبھی وہ باہر آنا چاہتا تو رسی کو کاٹ ڈالتا یہاں تک کہ میں اس کے بدلنے پر مجبور ہوا۔"

"بڑے کتے کو چٹخنی اٹھاتے وقت یہ علم مطلق نہ تھا کہ چٹخنی سے دروازہ بند ہوتا ہے، یا اس کے اٹھانے سے دروازہ کھلتا ہے۔ وہ محض اس از خود ہوجانے والے عمل کا اعادہ کرتا تھا جو ایک دفعہ اس قدر کامیاب ہوچکا تھا۔ اور یہ نتیجہ مندرجہ ذیل واقعہ سے نکلتا ہے بھس خانہ کو جو دروازہ جاتا ہے، وہ بھی اسی طرح چٹخنی سے بند ہوتا ہے، جیسی چٹخنی سے باغ کا دروازہ بند ہوتا ہے، صرف یہ کسی قدر زیادہ بلند ہے، مگر پھر بھی کتے کی دسترس میں ہے یہاں بھی کبھی کبھی چھوٹے کتے کو بند کردیا جاتا ہے، اور جب وہ بھونکتا ہے تو بڑا کتا اس کے رہا کرنے کی ہر ممکنہ کوشش کرتا ہے، مگر اسے چٹخنی کے کھینچنے کا خیال کبھی نہیں آیا۔ حیوان نتائج اخذ نہیں کرسکتا، یعنی اس کے اندر

فکری قوت معدوم ہے[1]
انسان کے اور مشہور فصل علاوہ اس کے استدلالی حیوان ہونے کے جو ہیں
وہ اس ائتلاف مشابہت کی بے نظیر قوت کے نتائج معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً
اس کو حیوان ضاحک کہا گیا ہے۔ بلکہ بذلہ سنجی اور لطیفہ گوئی کی اکثر یہ تعریف
کی گئی ہے کہ یہ مختلف اشیا میں مشابہتوں کے پتہ چلانے پر مشتمل ہوتی ہے۔
کوریولے نس میں جب آدمی یہ اس ہیرو کے متعلق یہ کہتا ہے کہ "اس میں اسی قدر
رحم نہیں ہے جس قدر کہ ایک شیر نر کے دودھ نہیں ہوتا" تو اس میں فقرے کا
اختراع اور سامعین کا اس سے لذت اندوز ہونا، دونوں تصورات کے
ربط دینے کی ایک خاص پریشان کن قوت پر مبنی ہے۔
نیز یہ کہ انسان حیوان ناطق مشہور ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ
گویائی بین انسان و حیوان کے مابین بہت اہم فرق ہے۔ مگر یہ بات نہایت

[1] ٹی ایچ شومان جرنل انٹر پنس نمبر ۱۹ ۱۸۷۰ء جس کا اقتباس اسٹر ہمپیل نے اپنی کتاب میں
صفحہ ۳۹ پر کیا ہے۔ بلیاں اس بارے میں مشہور ہیں کہ وہ چٹخنیاں قفل وغیرہ کھول لیتی ہیں۔
ان کے اس عمل کو عام طور پر ان کی قوت استدلال سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن ڈاکٹر
رومینز (مینٹل ایوالیوشن صفحہ ۳۵۱ حاشیہ) کہتے ہیں کہ پہلے ہم کو اس امر کو متیقن کر لینا چاہئے
کہ ان کے افعال محض ائتلاف پر تو مبنی نہیں ہیں۔ بلی اپنے پنجوں سے مختلف چیزوں سے
کھیلتی رہتی ہے ممکن ہے کہ کوئی بات اتفاقاً ہو جائے اور وہ یاد رہ جائے۔ رومینز
کہتے ہیں کہ جو جانور اس طرح سے بہت زیادہ ہنرور ہوتے ہیں ان کے لئے ضروری
نہیں کہ وہ عام طور پر سب سے زیادہ ذہین بھی ہوں بلکہ یہ وہ ہوتے ہیں جو اشیا سے
کام لینے کے لئے بہترین اعضا رکھتے ہیں مثلاً بلی کے پنجے گھوڑے کے ہونٹ ہاتھی کی
سونڈ گائے کے سینگ۔ بندر کو جسمی اور عقلی دونوں طرح کی فوقیت حاصل ہے۔ اور
متن میں جو میں نے حیوانوں کی استدلالی قوت کی تحقیر کی ہے وہ چہار دستی حیوانوں
کی نسبت چوپایوں پر زیادہ صادق آتی ہے۔ حیوانوں کی ذہنی حالت کی ترجمانی
میں جو مغالطے ہونے ممکن ہیں اس کے لئے دیکھو مائنڈ (۱۰۰۶) سی ایل مارگن۔

آسانی کے ساتھ ثابت کی جا سکتی ہے کہ یہ امتیاز کس طرح سے ان امتیازات سے پیدا ہوتا ہے، جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ یعنی ایک انحصار کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کرنا اور ائتلاف مشابہت۔

زبان علامات کا ایک نظام ہے، جو ان چیزوں سے مختلف ہے جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے، مگر اس کے اندر ذہن کے منتقل کر دینے کی قابلیت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حیوان بھی ایسی چند علامات رکھتے ہیں۔ جب ایک کتا دروازے کے سامنے بھونکتا ہے، اور اس کا مالک اس کی خواہش کو سمجھ کر اس کو کھول دیتا ہے، تو کتا اس قسم کے چند اعادوں کے بعد ممکن ہے پھر ارادۃً اس قسم کی آواز نکالے، جو ابتداءً محض ایک قوی جذبہ کا اضطراری اظہار تھی اسی کتے کو اس آواز سے کھانا مانگنا سکھایا جا سکتا ہے جو بعد میں بھوک کی حالت میں عمداً ایسا کیا کرے۔ کتا انسان کی علامات بھی سمجھنا سیکھ لیتا ہے، اگر ایک چھوٹے کتے کے سامنے لفظ چوہا کہا جائے تو اس سے اس کا ذہن چوہے کے شکار کے پر ہیجان خیالات کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اگر کتا اس آواز کے لئے متنوع تسویق رکھتا جو بعض اور حیوان رکھتے ہیں، تو جب کبھی چوہے کے شکار کا خیال اس کے ذہن میں پیدا ہوتا، تو یہ لفظ چوہے کو دوہراتا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس کو سمعی تمثال کے طور پر ضرور ہوتا ہے۔ جس طرح سے طوطے مختلف الفاظ خود بخود اپنی یادداشت سے کہتا ہے۔ اور ایک کتے کا نام سیکھنے کے بعد دوسرے کتے کو دیکھ کر اس کو دکائے گا۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک میں ممکن ہے کہ خاص علامت کی طرف حیوان شعوری طور پر متوجہ ہوا اور یہ اس شئے سے جس کی علامت محسوس ہوتی ہے مختلف معلوم ہو، اور جہاں تک اس کا تعلق ہے، یہ زبان کا صحیح اظہار ہوگا۔ لیکن جب ہم انسان پر آتے ہیں تو ہم کو بہت بڑا فرق معلوم ہوتا ہے۔ وہ ہر شئے پر علامت استعمال کرنے کا قطعی ارادہ رکھتا ہے۔ اس کے لئے زبانی تسویق عام اور باقاعدہ ہوتی ہے۔ ایسی چیزیں جن کی طرف ہنوز توجہ

نہیں ہوئی یا جن کو ہنوز محسوس نہیں کیا ان کے حاصل کرنے سے پہلے وہ ایک علامت چاہتا ہے۔ اگر کتے کا ایک آواز ایک قسم کا بھونکنا ایک معنی رکھتا ہو اور دوسری قسم کا بھونکنا دوسرے معنی رکھتا ہو، اور چوہے کی سمعی علامت تیسرے شئے کے لئے ہو تو اس کے اندر معاملہ اسی پر بس ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو چوتھی شے سے دلچسپی ہوتی ہے، جس کے لئے اس کو پہلے سے کسی علامت کا علم نہیں ہوتا، تو وہ اس کے بغیر بھی مطمئن رہتا ہے، اور اس سے آگے نہیں بڑھتا۔ لیکن انسان اس کو مسلم مانتا ہے، اس کے نہ ہونے سے اس کو تکلیف ہوتی ہے، اور آخر کار وہ ایک علامت اختراع کر لیتا ہے۔ میرے نزدیک یہ عام غرض انسانی کلام کی خصوصیت ہے، اور اسی سے اس عظیم الشان ترقی کی توجیہ ہوتی ہے، جو اس کے اندر واقع ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ عام غرض کیونکر پیدا ہوتی ہے۔ جب اس قسم کی علامت کا تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ تصور مفہوم کے مقرون واقعات کے چند نمایاں اجزا کے علٰحدہ ہونے سے ہوتا ہے۔ کتے کے بھونکنے کی مختلف آوازیں اپنے مفہوم اور نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں اگر مطابقت ہوتی ہے تو صرف اس حد تک کہ ان کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ علامتیں ہوتی ہیں جو اپنے علاوہ دیگر اہم چیزوں کے بجائے ہوتی ہیں۔ جس کتے کو یہ مشابہت محسوس ہو سکتی وہ خود علامت کو اس طرح سے سمجھتا، اور اسی بنا پر عام طور پر علامت سے کام لینے والا یا انسانی معنی میں گویا ہو جاتا۔ لیکن مشابہت اس کو کیونکر متوجہ کر سکتی ہے۔ ظاہر ہے مشابہ چیزوں کو ایک دوسرے پر رکھے بغیر تو یہ ایسا کر نہیں سکتے (یعنی اس قانون کی بنا پر جس کو صفحہ ۵۰۶ پر بیان کیا جا چکا ہے جو یہ ہے کہ علٰحدہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک تجربہ کا تکرار مختلف متلازمات کے ساتھ ہو)۔ یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ کتے کو اس کی ایک طرح کی آواز دوسری قسم کی آواز کو بر بنائے مشابہت یاد دلاوے اس وقت تک یہ خیال اس کے ذہن میں نہیں آسکتا۔

بھو کنے کی دو مختلف آوازیں باوجود اپنے اختلاف کے اس ایک امر میں کیوں باہم مشابہ ہوتی ہیں۔ یہ افعال ایسی علامات ہیں جو اہم منافع کی جانب رہبر ہوتے ہیں۔ اور منافع یا کوئی اور نفع دوسری علامات کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر یہ خیال آجائے تو خلیج پٹ جاتی ہے۔ غالباً حیوانات کو یہ خیال کبھی نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے اندر ربط مشابہت اس قدر واضح نہیں ہوتا۔ ہر علامت خود اپنے معنی میں غرق ہوتی ہے اور یہ کبھی دوسری علامات یا دوسرے معنی کو متنبہ نہیں کرتی۔ چوہے کے شکار کا تصور خود اس قدر دلچسپ ہوتا ہے کہ اس کے اندر اس سے اس قدر غیر متعلق تصور جیسا کہ خوراک کے مانگنے کا ہے یا دروازہ کھلنے پر بھونکنے کا ہے خلل انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کے بچے میں متارن ائتلاف کے یہ رخنے بہت جلد واقع ہو جاتے ہیں۔ جب اس وقت ہم کوئی اشارہ کرتے ہیں تو گزشتہ اشارہ کرنے کے واقعات ذہن میں آجاتے ہیں۔ اور بہت جلد گویائی پیدا ہو جاتی ہے۔ بچہ ہر جزئی صورت میں انکشاف خود کرتا ہے۔ اس کی کوئی اس سے زیادہ مدد نہیں کر سکتا کہ اس کے لئے حالات فراہم کر دے۔ مگر جو کچھ اس کی ساخت ہے اس کے اعتبار سے حالات کا جلد یا بہ دیر نتیجہ کی صورت میں منتقل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ؎

؎۔ انسانوں کے اندر زبان کی دو اور شرطیں ہیں جو ائتلاف مشابہت کے علاوہ ہیں یہ اس کے عمل میں معین ہوتی ہیں یا اس کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہیں۔ ان میں پہلی تو یہ کہ وہ قدرتی طور پر بہت بولنے والا ہے، اور دوسری یہ کہ اس میں نقل و تقلید کا مادہ بہت ہوتا ہے پہلی سے ابتدائی خوشی غم وغیرہ کے اظہار کی اضطراری علامت پیدا ہوتی ہے" اور دوسری سے (جیسا کہ بلیک نے عمدگی سے ثابت کیا ہے) یہ جم جاتی ہے اور آخر میں متعین علامات کی تعداد بڑھ جاتی ہے، جو علامات سے کام لینے کی عام شعور غرض کے لئے ضروری تمہید ہے جس کو میں نے زبان کے اندر مخصوص انسانی عنصر کہا ہے۔ جس طریق پر نقالی معنی کو قائم کرتی ہے وہ یہ ہے، کہ ابتدائی انسان پر ایک خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ اپنی قدرتی صورت تاثر بلند کرتا ہے، یا جب (اس امر کے فرض کرنے سے بچتے ہیں کہ اضطراری

ڈاکٹر ہولے نے مختلف اندھے بہرے اور گونگے بچوں کی تعلیم حال بیان کیا ہے، جوان کے زیر تربیت تھے وہ اس بات کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ انھوں نے لیورا برجمین کو گوند کے اٹھے ہوے حرفوں کو مختلف معروف اشیاء پر رکھ کر تعلیم دینی شروع کی۔ بچے کو محض مقارنت کے ذریعہ یہ سکھایا کہ جب بعض حروف محسوس کرے تو خاص چیزوں میں سے ایک تعداد اٹھالے۔ لیکن یہ محض چند خاص علامات کا مجموعہ تھا، جن کے انبار سے ہنوز بچے نے مفہوم کی عام غایت کو علحدہ نہ کیا تھا۔ ڈاکٹر ہوے اس وقت اپنی حالت کو اس رسی سے تشبیہ دیتا ہے، جو عمیق سمندر میں ڈالی جاتی ہے۔ لیورا کی روح اس وقت عمیق سمندر کے اندر تھی۔ اور یہ رسی اس بات کی انتظار کر رہی تھی، کہ وہ خود بخود اس کو پکڑلے اور اس کے سہارے اوپر روشنی میں آجائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اصوات کو قدرت نے قطعی طور پر متعین کر دیا ہے) اس قسم کے آدمیوں کی ایک جماعت کو اس قسم کے جذبہ کا تجربہ ہوتا ہے تو ایک شخص پہلے ایک آواز بلند کرتا ہے، اور باقی ہمدردی یا نقالی کی بنا پر وہی آواز بلند کرتے ہیں۔ اب اس جماعت میں کا ایک فرد جس کے سامنے یہ تجربہ ہوتا ہے اس آواز کو سنتا ہے اور اس جذبہ کا تجربہ کئے بغیر بھی محض نقالی کی وجہ سے وہی آواز بلند کرے گا۔ لیکن جیسے ہی وہ اس آواز کو بلند کرتا ہے، تو اس سے اس کو خود اپنا گزشتہ تجربہ یاد آجاتا ہے۔ چنانچہ پہلے اس کو علامت کا جذبے کا ساتھ احساس ہوتا ہے پھر بغیر جذبے اور پھر جذبے کے ساتھ متلازمات کے تغیر سے یہ علحدہ ہو جاتی ہے، اور وہ اس کو ایک علحدہ شے کی حیثیت سے محسوس کرتا ہے جو جذبے سے ربط رکھتی ہے۔ فوراً ہی اس کے لئے اس کو عمداً جذبے کے ساتھ جوڑنا ناممکن ہو جاتا ہے جہاں اس سے کوئی آواز بلند نہ ہوئی ہو، یا یہ آواز بلند نہ ہوئی ہو۔ مختصر یہ کہ اس کا ذہنی عمل اس آواز کو اس جذبے سے وابستہ کر دیتا ہے۔ اور اکثر مواقع پر جب یہ واقع ہوتا ہے تو وہ علامات کا ایک ایسا ذخیرہ رکھتا ہے جس سے ایک خاص تمثال کے معنی مترشح ہوتے ہیں۔ اس مواد پر مثنا بہت مذکورہ بالا طریقے پر عمل کرتی ہے۔

یہ وقت آیا اور اس کے ساتھ ذہانت اور خوشی کی چمک پیدا ہوئی۔ ایسا معلوم ہوا کہ اس کو اس عام غرض کا احساس ہوا جو ان علامات کی مختلف جزئیات کی تہہ میں مضمر تھیں اور اس لمحہ سے اس کی تعلیم نہایت سرعت کے ساتھ جاری ہو گئی۔

ایک اور بڑی استعداد ہے جس میں انسان و حیوان کے اندر اساسی فرق ہے، یعنی انسان شعور ذات یا اپنا بہ حیثیت صاحب فکر کے وقوف رکھتا ہے۔ مگر یہ استعداد بھی ہمارے معیار سے مترشح ہوتی ہے کیونکہ (صورت حال پر بہت زیادہ غور و خوض کئے بغیر) ہم کہہ سکتے ہیں کہ حیوان خود پر بہ حیثیت متفکر کے کبھی غور نہیں کرتا۔ کیونکہ اس نے مکمل مقرون فعل فکر میں اس شے کے عنصر کو جس کا اس نے خیال کیا ہے اور اس عمل کو جس کے ذریعہ سے وہ خیال کرتا ہے علیحدہ نہیں کیا ہے۔ یہ ہمیشہ گڈمڈ اور ملے جلے رہتے ہیں۔ بالکل اسی طرح ہے جس طرح حیوان کی خوشی یا غم کی صوتی علامت ہمیشہ اس کے ذہن کے اندر اس شے کے ساتھ وابستہ رہتی ہے جس کی وہ علامت ہوتی ہے، اور اس پر علیحدہ غور و فکر نہیں ہوتا۔[1]

اب ان عنصروں میں غالباً افتراق بچے کے ذہن میں غالباً اس وقت ہوتا ہے، جب اس سے کوئی غلطی ہوتی ہے یا وہ کوئی غلط توقع قائم کر لیتا ہے جس سے اس کو ناکامی ہوتی ہے، اور وہ ایک شے کے محض خیال کرنے اور اس کے حاصل کرنے کے فرق کو سمجھتا ہے۔ خیال کا پہلے تو متلازم حقیقت کے ساتھ تجربہ ہوتا ہے

[1] دیکھو ارتقائے شعور ذات، فلو سافیکل ڈسکشن مصنفہ چانسی رائٹ (نیو یارک ہنری ہولٹ کمپنی ۱۸۷۷ء) میں ڈاکٹر رومینز اس کتاب میں جس سے میں اقتباس کر چکا ہوں، یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ صداقت کا صداقت کی حیثیت سے شعور، اور حمل کرنے کا عہد (جو اعلیٰ درجے کے انسانی استدلال کی خصوصیت ہے)، تصورات کے شعور کو ان کے معروضوں سے علیحدہ فرض کرتے ہیں۔ اور یہ شعور اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے زبان کے ذریعہ سے علامات کر چکے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے متن میں ڈاکٹر رومینز کے واقعات کو شامل کر چکا ہوں۔

اور پھر اس کے بغیر یا مخالف متلازمات کے ساتھ ہوتا ہے' اس سے بچے کو دوسرے واقعات یاد آتے ہیں' جن میں ایک مظہر محرک واقع ہوتا ہے۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ غلطی کا عام جزو علٰحدہ ہو جائے' اور خود اس پر توجہ ہو' اور بچہ کے لئے غلطی یا اپنے غلط خیال کے تصور سے عام خیال کی طرف تغیر سہل ہو جائے۔ حیوان کو اس میں شک نہیں کہ اپنی زندگی میں ناکامی اور مایوسی کے بہت سے مواقع پیش آتے ہیں' مگر ان کو وہ واقعی صورت حال کے عوارض میں ضم رکھتا ہے۔ اگر ایک امید میں ناکامی ہو چکی ہو' تو دوسری بار جب کتے کو اسی شے کی توقع ہو تو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ اس کے حصول کے متعلق شک بھی ملا ہوا ہو' لیکن وہ مایوسی و شک جب ذہن میں موجود ہوتے ہیں' تو یہ دیگر ایسے واقعات کو یاد نہیں دلا دیتے جن میں مادی جزئیات مختلف ہوتی ہیں' مگر ممکنہ غلطی کی خصوصیت یہی تھی۔ لہذا حیوان عام غلطی کے تصور کو علٰحدہ کرنے اور خود اس پر غور کرنے سے قاصر رہے گا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا' کہ وہ خود خیال یا فکر کے تعقل تک کبھی نہ پہونچ سکے گا۔

لہذا ہم اس بات کو ثابت خیال کرتے ہیں' کہ انسانی ذہن اور حیوان کے مابین ایک سب سے بڑا اساسی فرق یہی ہے کہ حیوان میں تصورات کو بربنائے مشابہت و یکسانی ائتلاف کرنے کی قوت نہیں ہوتی پس جن چیزوں کا انتزاع اس قسم کے ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے' وہ حیوان کے لئے ہمیشہ اس کل مظہر میں غرق رہتی ہیں۔ اور اس سے کبھی استدلال نہیں کرتے۔ ان کے لئے اگر کوئی خصوصیت علٰحدہ ہوتی ہے تو یہ ہمیشہ کوئی ظاہر حسی صفت ہوتی ہے' مثلاً آواز' بو' جو جبلی طور پر مہیج ہوتی ہے اور حیوان کے فطری رجحانات کی راہ میں ہوتی ہے۔ یا یہ کوئی ظاہر علامت ہوتی ہے' جس کو تجربہ نے عادۃً نتیجہ کے ساتھ مربوط کر رکھا ہے' مثلاً جیسے کتے کے لئے اس کے مالک کا ٹوپی اوڑھ کر باہر نکلنا۔

انسانی ذہانت کی مختلف اقسام

لیکن فطرت کبھی زقند نہیں بھرا کرتی۔ اس لئے ظاہر ہے کہ ہمیں ادنیٰ ترین

ذہانت کے انسان، اس اعتبار سے اعلیٰ ترین ذہانت کے انسان اور حیوان کے مابین درمیانی درجہ میں نظر آئے گا۔ چنانچہ ایسا ہی ہے۔ ان تمثیلات کے علاوہ جو خود ان کے ذہن سمجھاتے ہیں، جو تمثیلات کی ایک دنیا ہوتی ہے جن کو وہ صرف اس وقت سمجھ سکتے ہیں، جب ان کو ان سے بہتر ذہانت کے لوگ سمجھاتے ہیں، اور جن کو وہ خود کبھی نہ سمجھ سکتے۔ اس سے اس سوال کا جواب ملتا ہے کہ دنیا کو ڈاروِن اور نیوٹن کی اس قدر کیوں انتظار کرنی پڑی۔ سیب اور چاند کے مابین یا فطرت میں خوراک کی رقابت اور انسان کے انتخاب کی رقابت کے مابین مشابہت اس قدر بعیدی تھی کہ اس کا صرف مستثنیٰ اذہان ہی کو احساس ہو سکتا تھا۔ لہٰذا جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ اعلیٰ درجہ کی ذہانت انتہا درجہ کا ائتلاف مشابہت رکھنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ میں اس کو ذہانت کا اولین واقعہ سمجھتا ہوں۔ خداداد ذہانت کی توجیہ میرے نزدیک غیر معمولی توانائی کے مفروضے کے علاوہ اور کسی مفروضہ سے ہوتی نظر نہیں آتی۔ علوم و فنون ادب عملی امور و حکمت میں ائتلاف مشابہت کامیابی کی اولین شرط ہوتی ہے۔

لیکن جس طرح سے ہمارے نظریے کے مطابق معقول فکر کے دو درجے ہوتے ہیں، ایک وہ جس میں مشابہت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ یہ نسبتی افکار کو یاد دلاتی ہے اور دوسرا وہ بعیدی درجہ ہوتا ہے جس میں نسبتی افکار کے مابین ربط عینیت کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اس طرح سے طباع لوگوں کے اذہان کی دو بڑی قسمیں کی جاسکتی ہیں، اول وہ جو ربط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، دوسرے وہ جو محض اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ صحیح معنی میں مجرد استدلالی ارباب حکمت و فلاسفہ ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ لوگ تحلیلی ہوتے ہیں۔ آخرالذکر شاعر و نقاد ہیں یہ فنون لطیفہ کے ماہر اور وجدانی ہوتے ہیں۔ یہ فیصلہ صحیح کرتے ہیں واقعات کا اصطفاف کرتے ہیں، ان کو نہایت ہی حیرت انگیز تمثیلی اوصاف سے متصف کرتے ہیں، لیکن اس سے آگے نہیں بڑھتے۔

بادی النظر میں ممکن ہے، یہ معلوم ہو کہ تخلیلی ذہن محض ایک بلند تر دماغی درجہ کو ظاہر کرتا ہے اور وجدانی ذہن عقلی ترقی کے ایک مقید و مغلول درجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر درحقیقت ان کے مابین جو فرق ہے، وہ اس قدر سادہ نہیں ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ ایک شخص حکمی درجہ تک جو ترقی کرتا ہے، (یعنی اس درجہ تک وہ مشابہت و یکسانی کے ربط کی طرف متوجہ ہوتا اور اس کو علیحدہ کرتا ہے) تو اس کی وجہ اکثر یہ ہوتی ہے کہ اس کے اندر بعض جذبی حسیات معدوم ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی حیثیت ممکن ہے ایک شخص کو جتنا مصوری کی طرف کھینچے اسی قدر حکمت سے دور کرے۔ ایک شخص کی ذہنی قوتیں اگر ایسی شے کی طرف مبذول ہیں، جو بہت سی صورتوں میں مشترک ہے، تو اس کی دلچسپی بعض خاص اشکال کی تفصیلات سے ضرور عاری ہوگی۔ بہ الفاظ دیگر فرض کرو کہ ایک ذہن تمثیلات کی طرف منتقل ہونے میں بہت تیز ہے، اور اس کے ساتھ ہی جس تمثال کی طرف بھی وہ تمثیلات سے منتقل ہوتا ہے اس کی تفصیل سے بھی بہت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ اس ذہن کے کسی ایسی جزئی خصوصیت کے چن لینے کا بہت کم امکان ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے ذہن میں تمثیل آتی ہے۔ وہ کسی ایسی خصوصیت کو انتخاب کرے گا جس کی دلچسپیاں اس قدر قوی نہ ہونگی۔ لہذا اگر فطرت جمال کسی حد تک بھی قوی ہو، تو اس سے نہایت آسانی کے ساتھ انسان وجدانی منزل پر رہ سکتا ہے۔ کل شعرا اس کی مثال ہیں۔ ہومر ہی کو لو۔

"اولیس نے بھی یہ دیکھنے کے لئے مکان کے گرد نظر ڈالی کہ آیا کوئی آدمی بھی زندہ کہیں چھپا ہوا اور دناک موت سے بچنے کی کوشش کر رہا ہے اس نے دیکھا کہ وہ سب کے سب خون و خاک میں پڑے ہیں اور اس کثرت سے پڑے ہیں جیسے وہ مچھلیاں پڑی ہوتی ہیں، جن کو ماہی گیر جھاگ دار سمندر سے اپنے جالوں کے ذریعہ سے کھینچکر ڈال دیتے ہیں۔ اور یہ سب سمندر کے پانی کے لئے بیچین ریت پر بکھری پڑی ہوتی ہیں اور تیز دھوپ ان کی جان قبض کرتی ہے۔ اسی طرح سے شادی کے خواستگار ایک دوسرے پر

بے ترتیبی سے پڑے تھے" یا پھر:

"اور جس طرح سے بنیا یا کیریا کی عورت ہاتھی دانت کو ارغوانی رنگتی ہے، جو گھوڑوں کے گلوں پر لگایا جاتا ہے اور کمرے میں احتیاط سے رکھا جاتا ہے، اور بہت سے گھوڑے سوار اس کے لینے کی التجا کرتے ہیں، مگر اس کو ایک قیمتی شے سمجھ کر بادشاہ کے لئے اٹھا کر رکھ دیا جاتا ہے، تاکہ یہ اس کے گھوڑے کے ساز کا کام دے اور خود اس کے لئے باعث شان ہو، اس طرح سے اے دانشمند مینیلا زتیری مضبوط رانیں اور ٹانگیں اور خوبصورت گھٹنے خون سے رنگین تھے۔"

ایسے شخص کو جس کے ذہن میں تمثیل کے تمام واقعات اس قدر وضاحت کے ساتھ آتے ہوں اس کو تو تمثیل کی بنیاد کی طرف متوجہ ہونے سے معذور سمجھا جا سکتا ہے۔ مگر اس کو اس بنا پر بہ اعتبار عقل و ذہانت نسبتۃً خشک ذہن کے آدمی سے ادنیٰ خیال نہ کرنا چاہیے جس کے ذہن میں بنیاد تمثیل عام چکا چوند میں چھپ نہیں جاتی۔ شاذ و نادر پر شوکت و تحلیلی عقل یکجا ملتی ہے۔ فلاسفہ میں فلاطون اور ایمرسن جو ایک بچہ کے قول کو بھی اس کئے لہجے کے نقل بغیر نہیں بیان کر سکتے جس سے وہ کہتا ہے ایسے استثنا ہیں جن کی تعجب خیزی سے قانون ثابت ہوتا ہے۔

ایک مصنف جن کی تصانیف سے اکثر اقتباس کیا جاتا ہے کہتے ہیں کہ شیکسپیر کی ذہنی و دماغی قابلیت جتنے انسان اب تک گذرے ہیں ان سب میں زیادہ تھی۔ اگر اس سے ان کی مراد مذکورہ مقدمات سے صحیح اور معقول نتائج اخذ کرنے کی قوت ہے تو اس میں شک نہیں کہ ان کا کہنا صحیح ہے۔ شیکسپیر کے تخیل میں جو اچانک تغیرات ہوتے ہیں اسے پڑھنے والے کو ان کے غیر متوقعہ ہونے پر بھی اسی قدر حیرت ہوتی ہے جس قدر کہ وہ ان کی مناسبت و موزونی سے خوش ہوتا ہے۔ مثلاً اتھیلو کی موت دیکھنے والے کو اس قدر کیوں متاثر کرتی ہے اور اس کے اندر رضا بہ قضا ہونے کا اس درجہ کیوں احساس پیدا ہوتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ خود شیکسپیر بھی

نہیں بتا سکتا تھا کہ، ایسا کیوں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی تصنیف اگرچہ معقول ہے۔ مگر
استدلالی نہیں ہے۔ بحال شدہ اتھیولو کے قصہ کو ختم کرنے کی خواہش میں، عمامہ پوش
ترک کے متعلق، وہ تقریر جو کچھ گزر چکا تھا اس کے انجام کے طور پر اچانک
اس کے ذہن میں آئی۔ خشک مزاج نقاد جو بعد میں آتا ہے وہ ان لطیف روابط
کی عینیت کو بتا سکتا ہے، جنھوں نے شیکسپیر کے قلم کی اس تقریر سے لیکر مراکشی
کی موت تک رہبری کی تھی کھیل کے شروع میں اتھیولو اپنے مرتبہ عالی سے
گر کر قعر ذلت میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس ذلت سے اس کو نکالنے کا اس سے
بہتر اور کونسا طریقہ ہو سکتا ہے، کہ وہ اپنا بہتر زمانہ کے اتھیولو سے مقابلہ کرے
اور خود کو قدیم اتھیلو سے منسوب کر کے اپنے موجودہ وجود کے اپنے ہونے سے
انکار کرے اور اس پر عدالت کو جاری کر کے اس کو اسی طرح سے قتل کرے جس طرح
سے وہ پہلے مملکت کے دشمنوں کو قتل کیا کرتا تھا۔ گو شیکسپیر جس کے ذہن نے
یہ ذرائع فراہم کئے وہ غالباً یہ نہ بتا سکتا کہ یہ اس قدر موثر کیوں ہیں۔
لیکن اگرچہ یہ صحیح ہے، اور مطلقاً یہ کہنا محض مہمل ہے کہ کوئی خاص تحلیلی
ذہن کسی وجدانی ذہن سے بلند مرتبہ رکھتا ہے، بایں ہمہ اس بات کے صحیح
ہونے میں کوئی شک نہیں کہ اول الذکر کا بلند تر مرتبہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے
دیکھا جائے، تو انسانوں نے تمثیل کے ذریعہ استدلال کرنا مجرد علامات کے
ذریعہ استدلال کرنے سے بہت پہلے سیکھ لیا تھا۔ ائتلاف مشابہت اور استدلال
صحیح کے ممکن ہے، بعینہ یکساں نتائج ہوں۔ اگر ایک فلسفی یہ ثابت کرنا چاہتا ہو،
کہ تمہیں فلاں کام کیوں کرنا چاہیے، تو ممکن ہے کہ وہ ان محض مجرد ملحوظات سے
کام لیکر کرے۔ ایک وحشی بھی اس طرح سے ثابت کرے گا، کہ وہ تمہیں اسی قسم
کے واقعہ کی طرف توجہ دلائے گا جس میں تم بالکل وہی کرتے جو وہ اس وقت
کہتا ہے، حالانکہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ ان دونوں صورتوں میں قدر مشترک
کیا ہے، تو وہ نہ بتا سکے گا۔ ابتدائی زمانہ کا تمام ادب اور وحشی زمانہ کی کل
خطابت میں ہم یہی دیکھتے ہیں کہ سمجھانے کی کوشش محض تشبیہوں کے ذریعہ سے کی جاتی
ہے۔ اور جو لوگ وحشی ممالک میں سفر کرتے ہیں وہ بھی بہت جلد ان مقامات کے

دستور اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر لونگ اسٹون نے حبشی جادوگر سے جو استدلال کیا تھا، اس کو لو۔ یہ پادری اس وحشی کو بارش لانے والے طریقوں سے باز رکھنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے پادری کہتا ہے "تم نے اس امر پر بھی غور کیا ہے کہ باوجود تمہاری تمام تدابیر کے کبھی تو بارش ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب تم یہ تدابیر اختیار نہیں کرتے، اس وقت بھی بعض اوقات بارش ہوتی ہے، اور بعض اوقات نہیں ہوتی۔ جادوگر جواب دیتا ہے لیکن یہی حال اب ڈاکٹر صاحبان کے علاج کا بھی ہے۔ آپ مریض کا علاج کرتے ہیں، بعض اوقات وہ صحتیاب ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات مر جاتا ہے۔ اس پر وہ باخدا ڈاکٹر جواب دیتا ہے کہ ڈاکٹر تو اپنا فرض انجام دیتا ہے جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے، تو مریض کو شفا دیتا ہے۔ وحشی اس کے جواب میں کہتا ہے تو اچھا میرا حال بھی بالکل یہی ہے۔ میں بارش لانے کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ کرتا ہوں، جس کے بعد اگر خدا چاہتا ہے تو بارش ہو جاتی ہے ورنہ نہیں ہوتی۔

یہ وہ منزل ہے جس میں امثالی فلسفہ کا دور دورہ ہے۔ ایک شخص کے مقروض ہونے کی حالت میں جو ذہانت میں خلل آ جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ خالی تو بوری بھی سیدھی نہیں رہتی۔ اور دور اندیشی کی تائید میں کہا جاتا ہے کہ نو نقد نہ تیرہ ادھار۔ یا ہم اس سوال کا کہ برف کیوں سفید ہے یہ جواب دیتے ہیں کہ جس وجہ سے کہ صابن کے جھاگ یا انڈے سفید ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر بجائے اس کے کہ ہم ایک بات کی وجہ بیان کریں، ہم اسی واقعہ کی ایک اور مثال بیان کر دیتے ہیں۔ اس طرح سے علت کے بجائے ایک اور مثال پیش کر دینے کو انسان کے اندر منطقی کمی کی علامت خیال کیا گیا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ معکوس فعل فکر نہیں ہے بلکہ صرف ناقص قسم کا فکر ہے۔ مماثل امثلہ پیش کرنا اس علت کے انتزاع کی جانب پہلا لازمی قدم ہوتا ہے، جو ان سب میں مضمر ہوتی ہے۔ جو صورت علتوں کی ہے وہی الفاظ کی ہے۔ اولین الفاظ غالباً مکمل

اشیا یا مکمل افعال کے نام ہوتے ہیں جو بڑے مربوط مجموعوں سے متعلق و منسوب ہوتے ہیں۔ ابتدائی منزل ارتقا کا انسان ایک نئے تجربہ کا ذکر ان قدیم تجربات ہی کے الفاظ سے کرسکتا ہے جن کو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ اس کو ان میں سے چند ہی کو یاد دلاتا ہے، مگر جن امور میں یہ ان کے مشابہ ہوتا ہے، ان کو نہ تو اسما سے موسوم کیا جاتا ہے، اور نہ ان کو علٰحدہ کیا جاتا ہے خالص مشابہت کو اس تجربہ سے پہلے کام کرنا چاہیئے، جو اس پر مبنی ہوتی ہے لہذا ابتدائی صفات غالباً محض اسما ہوں گے جن سے نمایاں خصوصیت کا اظہار ہوتا ہوگا۔ ابتدائی زمانہ کا انسان یہ نہ کہے گا، کہ روٹی سخت ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ روٹی پتھر ہے۔ وہ یہ نہ کہے گا، کہ چہرا گول ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ چہرا چاند ہے۔ یا وہ یہ نہ کہے گا، کہ پھل میٹھا ہے بلکہ وہ یہ کہے گا کہ پھل گنا ہے۔ لہذا اولین الفاظ نہ تو کلی ہوتے ہیں، اور نہ جزئی بلکہ مبہم طور پر مقرون ہوتے ہیں بالکل اس طرح سے جیسے کہ ہم کہتے ہیں: بیضاوی چہرا یا مخملی جلد یا آہنی ارادہ اور ان سے ہم اسمائے صفات کے دیگر اوصاف مراد نہیں لیتے بلکہ ہماری صرف وہ وصف مراد ہوتا ہے، جس کے اعتبار سے اسم اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان اسمائیں سے بعض جن کو اس طرح صفتی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، محض اس وصف کے معنی دینے لگتے ہیں، جس کے لیئے ان کو اکثر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور وہ کل شئے جس کے لیئے یہ پہلے استعمال ہوتے تھے، دوسرے نام سے موسوم کر دی جاتی ہے۔ اور یہ صحیح معنی میں مجرد اصطلاحات بن جاتی ہیں۔ مثلاً بیضاوی سے ہمارا ذہن صرف شکل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو مجرد اوصاف پہلے پہل بنتے ہیں، وہ اس میں شک نہیں کہ ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جو ایک ہی معنی میں مختلف اشیا میں ہوتے ہیں، مثلاً بڑا، میٹھا۔ اس کے بعد مختلف حواس کے مابین تمثیلات کا نمبر آتا ہے، مثلاً تیز کا استعمال ذائقہ کے لیئے بلند کا استعمال آواز کے لیئے وغیرہ اس کے بعد حرکی ترکیبات یا صورت اضافت کی تمثیلات آتی ہیں مثلاً سادہ پیچیدہ دشوار باہمی اضافی از خود وغیرہ تمثیل کے اندر انتہائی نزاکت

اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم کہتے ہیں کہ بعض انگریز نقادان فن کی تحریرات ہم کو ایک ایسے بند کمرے کو یاد دلاتی ہیں جن میں اگر کی بتیاں جلتی ہوں۔ یا بعض فرانسیسیوں کے دل قدیم راکفورٹ کی پنیر کے مانند ہوتے ہیں۔ یہاں زبان مشابہت کی بنیاد پر کام کرنے سے بالکل قاصر رہتی ہے۔

فکر کے بہت ہی بڑے شعبوں میں ہم سب کا تخیل ہنوز وحشی حالت میں ہے۔ ہم میں مشابہت تو عمل کرتی ہے مگر اس کی جگہ تجرید نہیں لیتی۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ موجودہ صورت کس کے مشابہ ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ کس کو یاد دلاتی ہے۔ اگر یہ کوئی عملی معاملہ ہو، تو ہم کو صحیح راہ کے اختیار کرنے کا وجدان بھی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ تحلیلی فکر نے اپنی راہیں نہیں بنائی ہیں، اس لئے ہم اپنے آپ کو دوسرے کے سامنے حق بجانب ثابت نہیں کر سکتے۔ اخلاقیاتی نفسیاتی اور جمالیاتی امور میں کسی شخص کا اپنی رائے کی تائید کی صریح وجہ بیان کرنا مسلمہ طور پر شاذ و نادر اذہان کا کام ہے۔ غیر تعلیم یافتہ اشخاص جس طرح سے اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کے وجوہ بیان کرنے سے عاجز رہتے ہیں وہ اکثر اوقات مضحکہ خیز ہوتی ہے۔ پہلی آئرلینڈ کی لڑکی جو تمہیں ملے اس سے پوچھو کہ وہ اس ملک کو اپنے وطن کے مقابلہ میں زیادہ پسند کرتی ہے یا کم اور کیوں اور دیکھو کہ وہ کس قدر بتا سکتی ہے۔ لیکن اگر تم اپنے سب سے زیادہ تعلیم یافتہ دوست سے یہ پوچھو کہ وہ ٹائیٹین کو پال ورنوسی پر کیوں ترجیح دیتا ہے، تو بھی تمہیں مشکل ہی سے جواب ملے گا۔ اور اگر اس سے تم یہ سوال کرو، کہ بیٹ ہوین کے مطالعہ سے اس کو میکائیل انجلو کیوں یاد آتا ہے یا ایسی برہنہ شکل سے جس کے جوڑ بے قاعدہ طور پر بڑے ہوں اس کا ذہن حزنیۂ حیات کی طرف کیوں منتقل ہوتا ہے اس کا فکر ایک ربط کا تابع ہے، گر وہ اس کا نام نہیں لے سکتا۔ اور یہی حال ماہرین فن کے ان تمام فیصلوں کا ہے، جن کا اگرچہ کوئی محرک نہیں ہوتا، مگر پھر بھی بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ مواد کے ایک خاص قسم کے تجربہ سے متاثر ہو کر ایک ماہر فن وجدانی طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ آیا جو نیا واقعہ اس وقت سننے میں آیا ہے، وہ قرین قیاس بھی ہے یا نہیں۔ آیا جو مفروضہ پیش کیا گیا ہے، وہ

بیکار ہے یا اس کے برعکس ہے۔ وجدانی طور پر وہ یہ جانتا ہے کہ نئی صورت میں یہ طریق عمل مفید ہوگا یا نہیں۔ ایک بوڑھے جج کا قصہ مشہور ہے کہ جب وہ علیحدہ ہونے لگا تو اس نے نئے ہونے والے جج کو یہ نصیحت کی کہ اپنے فیصلوں کی وجوہ کبھی بیان نہ کرنا کیونکہ فیصلے تو اکثر صحیح ہوں گے، مگر ان کے وجوہ یقیناً غلط ہوں گے، اس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر کو کسی مریض کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ بچے گا نہیں، دندان ساز ایک دانت کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ دانت ٹوٹ ہی جائے گا، مگر دونوں میں سے ایک بھی اپنے خیال کی کوئی صریح وجہ بیان نہیں کر سکتا۔ وجہ لاتعداد گزشتہ صورتوں کے اندر مضمر ہوتی ہے جن کی طرف موجودہ صورت خیال ذہن کو منتقل کرتی ہے جو سب کی سب ایک ہی نتیجہ کو یاد دلاتی ہیں، اور ہنوز ظاہر نہیں ہوتی ہے اور ماہر فن اس نتیجہ کی طرف خود کو بہتا ہوا پاتا ہے، مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ کس طرح سے ہو رہا ہے یا کیوں۔

اب ایک عضویاتی نتیجہ اخذ کرنا باقی ہے۔ اگر وہ اصول جو باب میں قائم کئے گئے ہیں صحیح ہیں، تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عادتی اور معقول فکر کے مابین جو عظیم الشان دماغی فرق ہوتا ہے وہ یہ ہونا چاہیئے۔ یہ کہ اول الذکر میں مرتعش خلایا کا ایک پورا نظام ہوتا ہے جس کا کسی ایک لحظہ میں مجموعی طور پر ایک نظام کے اندر اخراج ہوتا ہے اور اخراجات کی ترتیب ایک وقت کے اندر مقررہ رہتی ہے۔ اور آخر الذکر میں پہلے نظام کا ایک حصہ بعد کے نظام میں بھی مرتعش رہتا ہے۔ اور ترتیب (یعنی یہ کہ یہ کونسا حصہ ہوگا، اور بعد کے نظام میں اس کے متلازمات کیا ہوں گے، اس کے اندر زمانہ میں مقرر ہونے کا کمتر رجحان ہوتا ہے۔ یہ طبیعی انتخاب جس کے اندر ایک حصہ مستقل طور پر مرتعش رہتا ہے، اور باقی جیسے بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں، اس کو ہم نے اس باب میں ائتلاف مشابہت کی بنیاد قرار دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس نسبتہً زیادہ فوری مبرم و مقامی ارتعاش کا جس کے متعلق ہم نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال کر سکتے ہیں کہ یہ دلچسپی توجہ اور افتراق کی تہہ میں مضمر ہوتا ہے ایک ادنیٰ درجہ ہے۔ بس دماغی عمل کی اصطلاح میں یہ کل ذہنی واقعہ

خود کو ایک منفرد خصوصیت کے اندر تحویل کر لیتے ہیں اور وہ مختلف حصوں کے مابین ربط کا عدم تعین اور عمل کا خود کو چھوٹے حصوں میں مرتکز کر لینے کا رجحان ہے جو مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں اور جس سے انعکاس بہت سے طریقوں سے ہوسکتا ہے۔ (مقابلہ کرو شکل نمبر ۹۔ صفحہ ۴۴ ۲ سے) کسی ممکنہ ظن یا قیاس سے یہ معلوم کرنا کہ کس مکثراتی کیمیاوی واقعہ پر انسانی دماغ کا یہ غیر ثابت توازن مبنی ہے، آئندہ یہ اس عضویاتی کا دوسرا کام ہوگا جو حیوانی ذہانت سے انسانی ذہانت کی طرف تغیر کے متعلق گفتگو کرے گا۔ اب یہ جسمانی خصوصیت جو کچھ بھی ہو بہر حال یہ اسس کا سبب ضرور ہے، کہ ایک انسان اس قدر استدلال کرتا ہے، اور اس کا گھوڑا جس کے اندر یہ نہیں ہے اس قدر کم استدلال کرتا ہے۔ بہرحال اس وقت تو ہم اس مسئلہ کو اپنے سے قابل تر ہاتھوں کو میراث میں چھوڑتے ہیں۔

مگر فی الحال صورت حال کو اس طرح سے بیان کرنے کے طریقہ سے دو اور نتائج کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اگر دماغی فعلیت کا ارتکاز معقول فکر کا اساسی واقعہ ہے تو پھر ہماری سمجھ میں اس کی وجہ آجاتی ہے کہ شدید دلچسپی یا مرتکز جذبہ میں ہم اس قدر صحیح اور عمیق خیال کیوں کرتے ہیں۔ بعض رتبوں میں حرکت کا مستقل ارتکاز دماغی واقعہ ہوتا ہے، جو موضوع کی اہم خصوصیت کے شعور پر مستقل و دیر یا غلبہ کے مطابق ہوتا ہے۔ جب ہمارا دماغ ارتکازی نہیں ہوتا تو منتشر الدماغ ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم پوری طرح سے جوش میں ہوتے ہیں تو ہم کبھی اصل موضوع سے جدا نہیں ہوتے۔ اس وقت ہمارے دماغ میں صرف مناسب و متعلق تمثالات پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہم پر غصہ یا اخلاقی جوش کی بنا پر ایک جذبہ طاری ہوتا ہے، تو ہمارے خیالات نہایت ہی واضح اور ہمارے الفاظ نہایت ہی دلنشیں ہوتے ہیں خفیف خدشات اور ذیلی لحوظات کا کل جال جو معمولی کاہلی کے اوقات میں صورت حال پر محیط رہتا تھا، اور ہمارے خیالات کو اس طرح سے اپنی گرفت میں رکھتا تھا، جس طرح سے گلی ور کو للی اہل للی پٹ کے سیکڑوں تاگوں نے زمین سے باندھ دیا تھا، ایک وار

میں پارہ پارہ ہو جاتا ہے اور موضوع کے اہم خطوط واضح و آشکارا ہو جاتے ہیں۔

آخری بات جو اس ذیل میں کہی گئی ہے، اس کا تعلق اس نظریہ سے ہے کہ آبا میں سے کسی ایک میں جو عادت اکتسابی عادت تھی، وہ اولاد میں خلقی رجحان ہو سکتی ہے۔ اس اصول پر اس قدر بڑی عمارت تعمیر کی گئی ہے کہ تجربی شہادت کی کمی اس نظریہ کے حامیوں کے لئے ایک بہت افسوس ناک اور اس کے مخالفوں کے لئے ایک باعث مسرت امر ہو گیا ہے۔ باب ۲۸ میں اس کے ثبوت میں دلائل کا ایک عظیم الشان سلسلہ نظر آئے گا، مگر سب کی سب بہیمی نسل انسانی میں جس کے متعلق ہمارے پاس مشاہدے کے سب سے مکمل ذرائع موجود ہیں، ہمیں ایسی کوئی شہادت نہیں ملتی ہے جس سے اس مفروضہ کی تائید ہوتی ہو۔ سوائے اس قانون کے کہ جو بچے شہر میں پلتے ہیں، ان کی نظر ان بچوں کی نسبت جن کی پرورش دیہات میں ہوئی ہے زیادہ قریبی ہوتی ہے۔ ذہنی دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہم کو یقیناً یہ نظر نہیں آتا کہ بڑے سیاحوں کے بچے اپنے جغرافیے کے اسباق غیر معمولی آسانی کے ساتھ یاد کر لیتے ہوں یا ایسا بچہ جس کے آبا و اجداد نے تیس پشت جرمن زبان بولی ہو اس کو اپنی ایطالوی انّا سے اس بنا پر ایطالوی زبان کے سیکھنے میں کوئی دشواری پیش آتی ہو۔ لیکن اگر جو ملحوظات ہمارے پیش نظر ہیں وہ صحیح ہیں، تو ان سے اس بات کی ضرور توجیہ ہوتی ہے کہ ان کی تصدیق انسانی نسل میں کیوں نہ ہونی چاہیئے، اور اس موضوع پر شہادت کی جستجو کرتے وقت ہم کو محض ادنیٰ حیوانات ہی پر اپنی توجہ کیوں مبذول رکھنی پڑتی ہے۔ ان کے اندر مقررہ عادت عصبی عمل کا خاص قانون ہے۔ دماغ کو ان طریقوں کی عادت ہو جاتی ہے، جن کی اسے مشق کرائی جاتی ہے، اور ان طریقوں کے توارث میں (جن کو اس وقت جبلت کہتے ہیں) کوئی بات حیرت انگیز نہ ہوگی۔ لیکن انسان کے اندر کل مقررہ صورتوں کی نفی ہی خاص اور اہم خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کے استدلالی ہونے کی حیثیت سے تمام تر فوقیت اور اس کی انسانی کیفیت عقل کل کی کل اس سہولت پر مبنی ہوتی ہے

جس سے وہ ایک دئے ہوئے خیال کو یکایک عناصر میں تجزیہ کرکے ازسرنو جدید صورت میں ترکیب دے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کو مقررہ جبلی رجحانات میراث میں نہیں ملے ہیں، تب ہی تو یہ ہر صورت حال سے تازہ انکشاف اور نئے اصول کی بنا پر عہدہ برآ ہوسکتا ہے۔ جانداروں میں یہ سب سے زیادہ تعلیم کی صلاحیت رکھتا ہے، اگر اس قانون کی کہ عادات متوارث ہوتی ہیں، اس کے اندر مثال ملے، تو وہ اس حد تک اپنے انسانی کمالات کے مرتبہ سے گرجاتا ہے۔ اور جب ہم انسانی نسلوں پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو فی الحقیقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ جو نسلیں شروع میں سب سے زیادہ جبلی ہوتی ہیں آخر میں وہی سب سے کم تعلیم یافتہ رہتی ہیں۔ ایک غیر تعلیم یافتہ اطالی بڑی حد تک دنیادار ہوتا ہے۔ اس کے ادراکات اور رجحانات عمل زیادہ تر جبلی ہوتے ہیں مختصر یہ اس کے ردعمل ماحول کے اوپر جبلی ہوتے ہیں، جو ایک غیر تعلیم یافتہ جرمن میں بالکل نہیں ہوتے۔ اگر جرمن کو تربیت نہ دی جائے تو وہ نرا گاؤدی ہی رہے گا۔ مگر دوسری طرف اس کے دماغ میں متعین خلقی رجحانات کا نہ ہونا اس کو اس قابل بنا دیتا ہے، کہ تعلیم کے ذریعہ سے بتدریج ترقی کرے، اور اپنے خالص معقول فکر کے ذریعہ سے شعور کے ایسے پیچیدہ حلقوں تک ترقی کر جائے جس تک ممکن ہے کہ اطالوی کبھی بھی نہ پہونچ سکے۔

اسی قسم کا فرق مجموعی طور پر مرد و عورت کے مابین ہے۔ ایک بیس سالہ نوجوان عورت وجدانی مستعدی و یقین کے ساتھ ان تمام معمولی حالات پر جن میں کہ وہ واقع ہوتی ہے ردعمل کرتی ہے لیے اسکی پسند و ناپسند متعین ہوچکتی ہے۔

لے۔ یہاں مادی حالات نہیں بلکہ معاشری اور خانگی حالات مراد ہیں۔ معاشری علائق کے ادراکات ایسے شخصوں میں غالباً بہت تیز ہوتے ہیں، جن کا تعلق مادی دنیا سے صرف اسی قدر ہوتا ہے کہ وہ چند مفید چیزیں جانتے ہیں خصوصاً حیوان پودے اور ہتھیار۔ وحشی اور جنگلی بھی اکثر اوقات معاشری اعتبار سے اس قدر ہوشیار اور معاملہ فہم ہوتے ہیں، جس قدر کہ تربیت یافتہ مدبر۔ عام طور پر گمان یہ ہے کہ اس امر کا شعور ایک شخص کو دوسرے لوگوں سے

اس کی رائیں اس وقت جو ہوتی ہیں وہ گویا زندگی بھر کے لئے مقرر ہو جاتی ہیں۔ اس کی سیرت بہ اعتبار اہم جزئیات کے متعین ہو سکتی ہے۔ ان امور میں بیس سالہ لڑکا اس سے کس قدر کم مرتبہ ہوتا ہے۔ اس کی سیرت ہنوز نرم ہوتی ہے، اور اس امر کا کوئی یقین نہیں ہوتا کہ وہ کیا صورت اختیار کرے گی، وہ اس کے متعلق ہر جہت میں کوشش کرتا ہے وہ اپنی قوت کو محسوس کرتا ہے، مگر ہنوز اس کو اس کا علم نہیں ہوتا، کہ اس سے کس طرح سے کام لے۔ اپنی بہن کے مقابلہ میں وہ ایسی ذات رکھتا ہے، جس کی حدود ہنوز متعین نہیں ہیں۔ مگر اس کے دماغ میں مقررہ رجحان کا نہ ہونا جس سے وہ خاص طرز عمل اختیار کر سکے، یہی اس کا باعث ہے کہ وہ عورت کے دماغ سے زیادہ بہتر ہو جائے گا۔ مقررہ سلاسل فکر کا عدم ہی وہ بنیاد ہے، جس پر عام اصول اور عنوانات اصطفاف نشو ونما پاتے ہیں۔ اور مردوں کا دماغ ان کے ذریعہ سے پیچیدہ معاملات کو اس طرح بالواسطہ حل کرنے کی کوشش کرتا ہے، جس طرح سے براہ راست وجدان کا نسوانی طریقہ، اگرچہ یہ اپنی حدود کے اندر سرعت و خوبی کے ساتھ عمل کرتا ہے مگر ان معاملات سے رو براہ نہیں ہو سکتا۔

موضوع استدلال پر ایک اور بار اور نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تعقل سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ بات محسوس ہوگی کہ اصول انتخاب جس پر باب کے ختم پر اس قدر زور دیا گیا ہے، اس کی وسعت کس قدر ہے۔ جس طرح سے تعلیم کی ایک نوبت کے بعد پڑھنے کا فن نظر ڈالنے کا فن بن جاتا ہے، اسی طرح سے صاحب حکمت بننے کا فن کچھ مدت کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیا تعلق ہے، اس نسبت سے ذہن کے زیادہ حصہ پر غالب ہوتا ہے، جس نسبت سے کہ وہ میزان تہذیب میں ادنیٰ ہوتا ہے۔ عورتوں کے وجدانات جو شخصی تعلقات کے عالم میں اکثر بہت ہی لطیف ہوتے ہیں، میکانیک میں بہت ہی کم اول درجہ کے ہوتے ہیں۔ تمام لڑکے یہ سیکھ لیتے ہیں کہ گھڑی کیونکر چلتی ہے۔ گر لڑکیاں شاذونادر ہی اس سے واقفیت حاصل کرتی ہیں۔ اسی لئے ڈاکٹر وہیلے نے مزاحاً کہا ہے کہ "عورت غیر استدلالی حیوان ہے اور آگ کو اوپر سے کریدتی ہے۔"

یہ جاننے کا فن بنجاتا ہے کہ کس شئے کو نظر انداز کرنا چاہیے مہذب و تعلیم یافتہ بنجانے کا ذہن پر پہلا یہ اثر ہوتا ہے کہ جو اعمال پہلے متعدد افعال سے منسوب ہوتے تھے وہ ایک فعل سے منسوب ہونے لگتے ہیں۔ پھر اس نے اس عمل کو تدریجی انجماد فکر کہا ہے۔ مگر نفسیاتی معنی میں یہ اس قدر انجماد نہیں جتنا کہ نقصان ہے۔ شعوری مافیہ فی الحقیقت حذف ہو جاتا ہے۔ قدم فی الواقع نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ایک منجا ہوا صاحب فکر اپنے مضامین و مباحث کے علائق کو اس طرح انباری شکل میں دیکھتا ہے اور اس قدر فوری طور پر دیکھتا ہے کہ جب وہ نوجوان متعلمین کو سمجھانے لگتا ہے اس کے لئے اکثر اوقات یہ بتانا دشوار ہوتا ہے کہ کون پریشان زیادہ ہوتا ہے، متعلم یا خود وہ۔ ہر یونیورسٹی میں کچھ نہ کچھ محقق ایسے ضرور ہوتے ہیں جو تحقیق میں تو بلند مرتبہ رکھتے ہیں مگر لکچرار وہ بہت ناقص ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مضمون پر کبھی اس انداز سے نظر نہیں ڈالتے جس انداز میں اس کی طالب علم کے سامنے آنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ کڑیوں کو ٹٹولتے ہیں لیکن کڑیاں نہیں ملتی۔ بوڈیچ جس نے جس لیپ لیس کی میکنک سیلیسٹی کا ترجمہ کیا تھا اور اس پر مقدمہ بھی لکھا تھا وہ کہتا ہے کہ جب کبھی اس کتاب کا مصنف ایک دعوے سے پہلے یہ کہتا ہے کہ یہ ظاہر ہے تو مجھے معلوم ہو جاتا ہے کہ اب چند گھنٹے تک اس کے ساتھ سر مارنا پڑے گا۔

جب دو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور ذہین آدمی جن کو ایک ہی قسم کی مضامین سے دلچسپی ہوتی ہے یکجا ہوتے ہیں تو ان کی گفتگو تلمیحات اور سرعت تغیرات کے اعتبار سے ممتاز ہوتی ہے۔ قبل اس کے کہ ان میں سے ایک آدھا جملہ بھی پورا کر سکے دوسرا متکلم کے مطلب کو سمجھ جاتا ہے اور جواب دیدیتا ہے۔ اس قدر بوجھل سامان کے ساتھ ایسا معمولی کھیل بعیدی تناظرات پر اس قدر آسانی کے ساتھ روشنی پڑنا، اور موضوع کی گرد اور اس کے آلات سے اس قدر بے پروائی اور محض نفس موضوع سے تعلق، ان کی گفتگو کو ایک ایسے تعلیم یافتہ شخص کے لئے جو اس کو سمجھ سکتا ہو، نہایت دلچسپ بنا دیتی ہے۔ اس کے ذہنی پھیرے

ایسی فضا جو معمول سے زیادہ وسیع ہوتی ہے گہرے سانس لیتی ہیں دوسری طرف معمولی شخص کی گفتگو کی حد سے زیادہ وضاحت اور تنگ ظرفی سے طبّاع آدمی زچ ہو جاتا ہے، اور اس کو یہ چیز عجیب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہم کو طبّاعوں کا تذکرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے لئے تو معمولی معاشرتی میل ملاقات کافی ہے۔ اس کے اندر وہ گفتگو پسند کی جاتی ہے جو خلاصہ اور حذف کے براہ راست متناسب ہوتی ہے، اور واضح بیان سے نسبت معکوس رکھتی ہے۔ پرانے دوستوں کے لئے تو ایک لفظ پورے قصے یا مجموعہ آرا کا مفہوم ادا کر دیتا ہے۔ نئے آنے والوں کے لئے یہ ضرورت ہوتی ہے کہ پورا قصہ تفصیل سے سنایا جائے۔ بعض لوگوں کو مکمل تفصیل کے بیان کرنے کا خبط بھی ہوتا ہے۔ وہ ہر ہر جزو کو بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے ساتھ گذر بہت ہی مشکل ہوتا ہے۔ اور اگرچہ ان کی ذہنی توانائی اپنے طور پر بہت ہی زیادہ ہو، مگر وہ ہم کو ہمیشہ کمزور اور ادنیٰ ذہانت کے لوگ معلوم ہوتے ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ دہقانیت جو عوام اور خواص کو جدا کرتی ہے وہ کمی پر نہیں بلکہ زیادتی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اسی لئے ایسے امور کے متعلق ملامت کرنے کی ضرورت ہے، جو خواص کے مزاج میں نہیں ہوتے۔ نظر انداز کرنا منہہ پھیر لینا اغماض کرنا شرافت کی اصل اساس ہے اور اکثر ایسا کرنا بہت برا بھی ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے جن باتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، ان سے اہم اخلاقی نتائج مرتب ہوں۔ لیکن جنٹلمین پر جب ہم خفا ہوتے ہیں، تو اس خفگی کے دوران میں بھی ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اہم موقع پر اس کے بیہودہ جمود و انکار کسی نہ کسی طرح سے اس عام تفوق سے تعلق رہا ہے، جو وہ ہم پر رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ جنٹلمین کردار کے متعلق بیہودہ شکوک اندیشوں گمانوں وغیرہ سے بری ہوتا ہے، جو عام ادنیٰ طبقہ کے آدمی میں لازماً ہوتے ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے جہاں ادنیٰ طبقہ کا آدمی ہوتا ہے، وہ خاموش رہتا ہے۔ جہاں عام آدمی بہت سے دلائل بیان کرتا ہے، وہ نتیجہ کے علاوہ اور کسی بات کا ذکر نہیں کرتا۔ وہ نہ تو توجہ کرتا ہے، اور نہ معافی مانگتا ہے۔ وہ بجائے

میں جملوں کے ایک جملہ بولتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مقدر و ثقافتی فکر کی ہوتی ہے، جو اس سے کبھی نہیں ہوتی، اور عام آدمی کا ذہن اس کے علاوہ کچھ کرتا ہی نہیں۔ ثانوی چیزوں کو اس طرح رد کرنے اور دبانے سے میدان اعلیٰ چیزوں کے لئے صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اعلیٰ چیزیں کبھی ذہن میں نہ بھی آئیں، تو جو خیالات بھی ایسے شخص کے ذہن میں ہوں گے، ان سے بھی امیرانہ ذہانت کا اظہار ہوگا، اور وہ شخص مہذب معلوم ہوگا۔ ایک ادنیٰ مزاج کے آدمی کی گفتگو سے ایک امیرانہ مزاج کے آدمی کی باتوں کی جانب جب تغیر ہوتا ہے، تو ہم کو اس قدر سکون و راحت ہوتی ہے، کہ ہم اس قسم کے دنیادار آدمی کے غلط ترین خیالات و مذاق کو معمولی آدمی کے صحیح ترین خیالات سے زیادہ صحیح سمجھنے لگتے ہیں۔ معمولی آدمی کے خیالات اپنے ادنیٰ موتلفات کے حشو کی وجہ سے گھٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ لیکن امیرانہ مزاج میں سلبی حالات کی بنا پر کم از کم کھلی ہوئی اور آزاد فضا تو ہوتی ہے۔

متعلم کو یہاں پر ممکن ہے، کہ معلوم ہو کہ میں نفسی تحلیل سے جمالیاتی تنقید کی طرف بھٹک گیا ہوں۔ مگر اصول انتخاب اس قدر اہم ہے، کہ کوئی مثال بھی مجھے غیر ضروری معلوم نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا حلقہ کس قدر وسیع ہے۔ جو کچھ میں کہتا ہوں، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ انتخاب سے رد و پسند دونوں مترشح ہوتے ہیں۔ اور عدم توجہ کا نظر انداز کرنے والا عمل بھی ذہنی ترقی کے لئے اسی قدر ضروری ہے جس قدر توجہ کا۔

بابِ بست و سوم

حرکت کی پیدائش

گزشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج سے بحث ہوئی ہے مگر امید ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی، کہ ان کا نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت ہونا چاہیئے۔ کیونکہ مرکز کا ہیجان برآئندہ اعصاب کے ذریعہ سے کسی نہ کسی طرح عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطۂ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے، جو ہیجات کو ردات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری یا نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات اور شعور کی ان اشکال سے بحث کرتے ہیں جن کا ان حرکات سے تعلق ہوتا ہے۔

درآئندہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے، اس سے برآئندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ ہم کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ مستثنیات سے قطع نظر کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکنہ احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام عصبی یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے جو دھماکے یا بجلی کی چمک یا گدگدی کی بنا پر نمایاں طور پر ہوتا ہے، وہ نامعلوم طور پر

ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے، اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے، کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے، اور کچھ ہماری کند ذہنی ہوتی ہے۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر بین نے اس عام اخراج کے مظہر کا قانون انتشار نام رکھا تھا۔ اور اس کو اس طرح بیان کیا تھا، کہ جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے، تو نتیجہ تموجات دماغ پر پھیل جاتے ہیں، جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احشاء بھی متاثر ہوتے ہیں"۔

جن صورتوں میں احساس قوی ہوتا ہے، ان میں تو قانون اس قدر عام فہم ہے، کہ اس کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ پروفیسر بین کہتے ہیں۔

"ہر شخص کو اس امر کا تجربہ ہوگا، کہ احساس کے اچانک دھکے کے ساتھ عام طور پر کل جسم سے حرکات ظہور میں آتی ہیں، اور اس کے ساتھ دیگر اثرات بھی ہوتے ہیں۔ جب کوئی جذبہ موجود نہیں ہوتا ہم ساکن ہوتے ہیں۔ خفیف اظہارات سے خفیف قسم کا احساس ہوتا ہے۔ جتنا شدید ارتسام ہوتا ہے اتنا ہی شدید اس کا احساس ہوتا ہے، ہر لذت، ہر الم اور ہر جذبی صورت اثرات کی ایک متعین موج رکھتی ہے جس کا ہم کو مشاہدے کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ اور ہم علم کے ذریعہ سے دوسروں کے احساسات ان کی ظاہری صورت سے اخذ کرتے ہیں...... جو اعضا عصبی اثر کی منتشر لہر سے پہلے اور نمایاں طور پر متاثر ہوتے ہیں، وہ حرکت کرنے والے اعضا ہوتے ہیں، اور ان میں سے بھی سب سے پہلے چہرے کے خط و خال متاثر ہوتے ہیں (جن کے ساتھ حیوانات میں کان بھی شامل ہوتے ہیں) جن کی حرکات بشرے کی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اثر متحرک نظام کے کل اجزا پر پھیلا ہوا ہے، جس کے اندر ارادی اور غیر ارادی دونوں قسم کی حرکت والے آلات داخل ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی ایک نہایت اہم اثر غدود و احشاء پر واقع ہوتا ہے، یعنی معدے، پھیپڑوں، قلب، گردوں، جلد اور جنسی اور

رضاعی آلات پر .... یہ واقعہ تقریباً عام ہے، جس کے ثبوت کے لئے بالتفصیل امثلہ کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب یہ کام معترضین کا ہے کہ وہ اس قانون کے غیر مبہم وصریح استثنا پیش کریں۔[1]

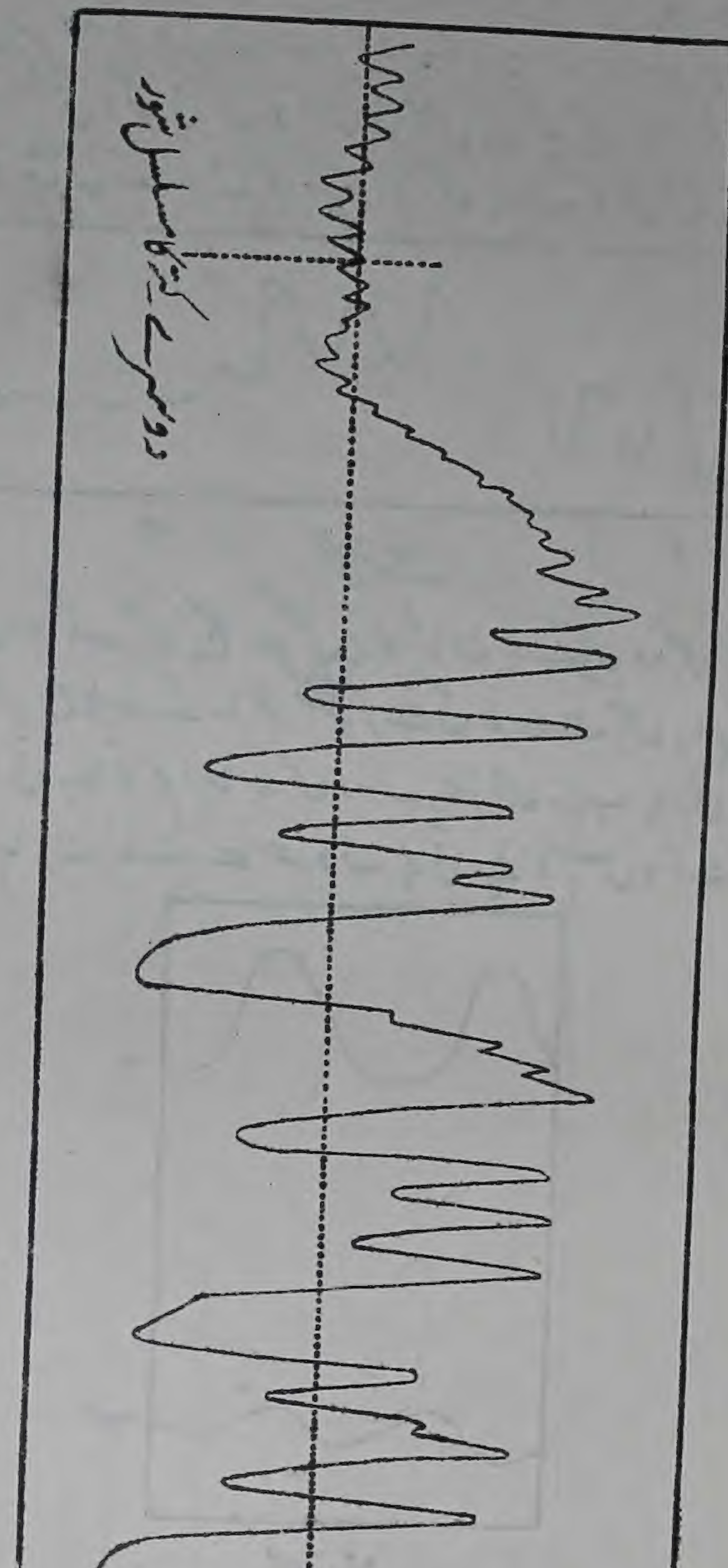
ہر ارتسام بلا استثنا عصبی مرکزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے، لیکن مرکز میں نئے تموج کے گذرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عصبی عمل میں مخل انداز ہو جاتا ہے، جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرضِ وقوع میں نہیں آتی وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے، تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گذرنے کی بنا پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب وغریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب وغریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے، یا کسی خیال کے آجانے کی بنا پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پر مستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی جن میں اعضائے جسمانی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکتا، بلکہ ان مرکزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں، تو ہمارا قلب ایک لحظہ کے لئے رک جاتا ہے، اس کی رفتار میں کمی آجاتی ہے، اور پھر اور بھی زور زور سے دھک دھک کرنے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ برآئندہ تموج ریوی معدی عصب سے قلب کی طرف جاتا ہے۔ اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ متہیج ہوتی ہے، تو اس سے قلب کی حرکت رک جاتی ہے یا سست پڑ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جاتی رہتی ہے۔

بالعموم ارتسام کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آجاتا ہے۔ اس سے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں، کہ اخراجی تموج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے جتنے کل اثرات ہو سکتے ہیں،

[1] جذبات وارادہ صفحہ ۵۰۔

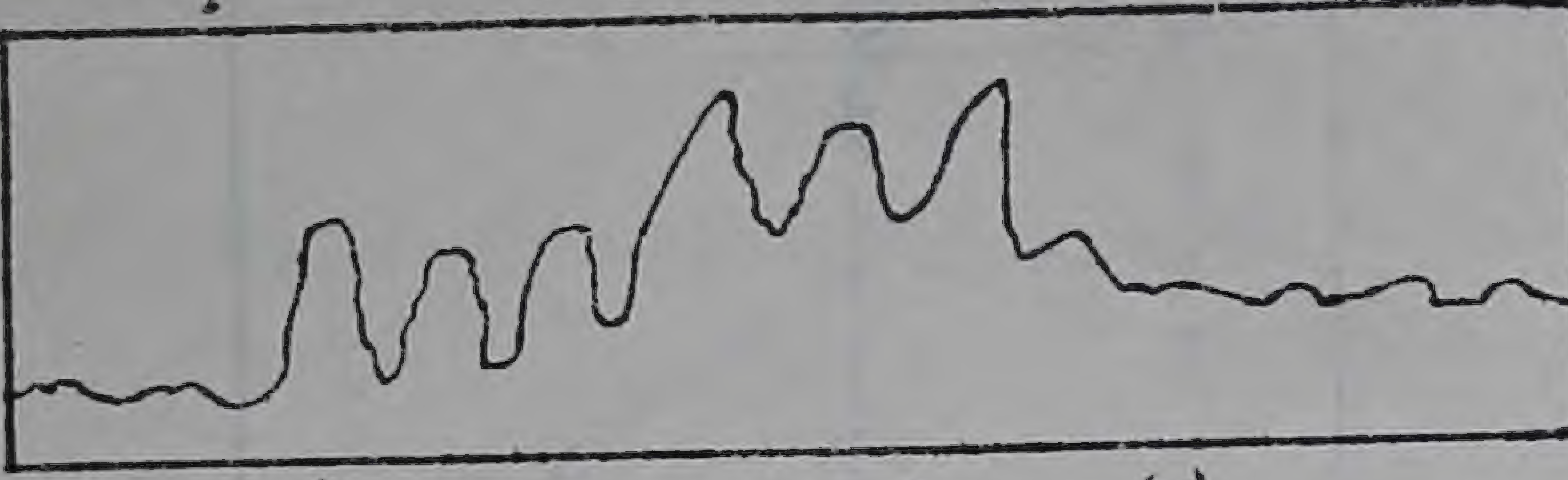
ان کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں۔ گذشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اگرچہ پوری تفصیلات کے لئے مجھے خاص کتابوں کا حوالہ دینا ہوگا، مگر یہاں میں چند علیحدہ علیحدہ مشاہدات کو یکجا کر سکتا ہوں، جن سے قانون انتشار کی حقیقت ثابت ہوتی ہے۔

پہلے ان اثرات کو لو جو دوران خون پر مرتب ہوتے ہیں۔ قلب پر جو اثرات ہوتے ہیں، ان کو تو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ عرصہ ہوا ہیلر نے یہ بات مشاہدہ کی تھی ایک کھلی ہوئی رگ سے خون اگر نقارہ بجایا جائے، تو زیادہ سرعت کے ساتھ بہنے لگتا ہے۔ باب ۳ (صفحہ ۹۸) میں ہم نے میسو کی رائے کے مطابق یہ بیان کیا تھا کہ حس کے تغیرات سے دماغ کے اندر دوران خون جو ہوتا ہے، اس کے اندر تغیر ہوتا ہے۔ معروضات خوف شرم وغصہ سے جلد کے اندر خون کی درآمد متاثر ہوتی ہے۔ ان سے خصوصاً چہرے کی جلد کا متاثر ہونا تو اس قدر معروف ہے، کہ اس کے متعلق کسی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ اعلیٰ حواس کی حسیں بقول کاؤٹی اور کارینیٹر کتیوں کی شرح نبض اور خون کے دباؤ پر بہت ہی مختلف اثرات پیدا کرتی ہیں۔ شکل نمبر ۸۴ میں ان مصنفوں کی کتابوں سے نبض کی ترسیم نقل کی گئی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے ایک کتا جب دوسرے کتے کا شور سنتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر کس قدر ہنگامہ خیز ہوتا ہے۔ جب ریوی معدی اعصاب قطع کر دئے گئے تو اس وقت بھی خون کے دباؤ میں تغیرات ہوئے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ عرقی حرکی اثر براہ راست ہوتا ہے، اور یہ قلب کے تابع نہیں ہے۔ جب میسو نے وہ سادہ آلہ یعنی جسامت پیما ایجاد کیا، جس کے ذریعہ سے مختلف اعضا کے حجم کے تغیرات معلوم ہوتے تھے، تو وہ کہتا ہے، کہ مجھے ابتدائی تجربوں جو میں نے اٹلی میں کئے تھے جس چیز نے سب سے زیادہ حیرت میں ڈالا ہے وہ ہاتھ کے اوعیہ کے حجم کا تغیر تھا۔ کیونکہ یہ ہر خفیف ترین جذبہ سے خواہ



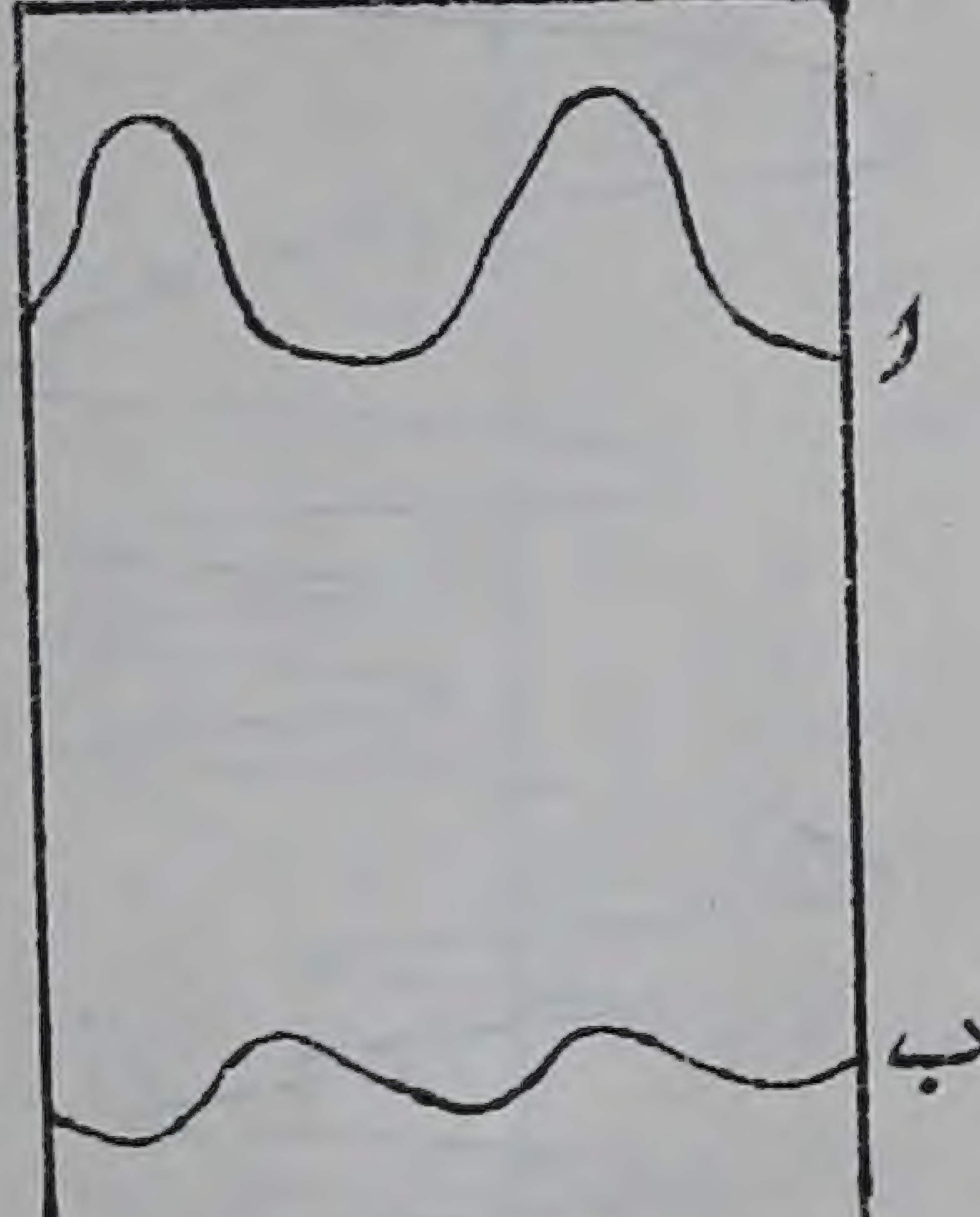
شکل نمبر ۱۸

حالت خواب میں ہو یا حالت بیداری حیرت انگیز طور پر اپنا حجم بدل دیتے تھے۔ شکل نمبر ۸۲ (جو فیری سے ماخوذ ہے) یہ ظاہر کرتی ہے کہ جب موضوع کو سرخ روشنی دکھائی گئی، تو اس کی نبض میں کیا تغیر ہوا، جو اس لمحہ سے جس پر ا کا نشان ہے اس لمحہ تک رہا جس پر ب کا نشان ہے۔



شکل نمبر ۸۲

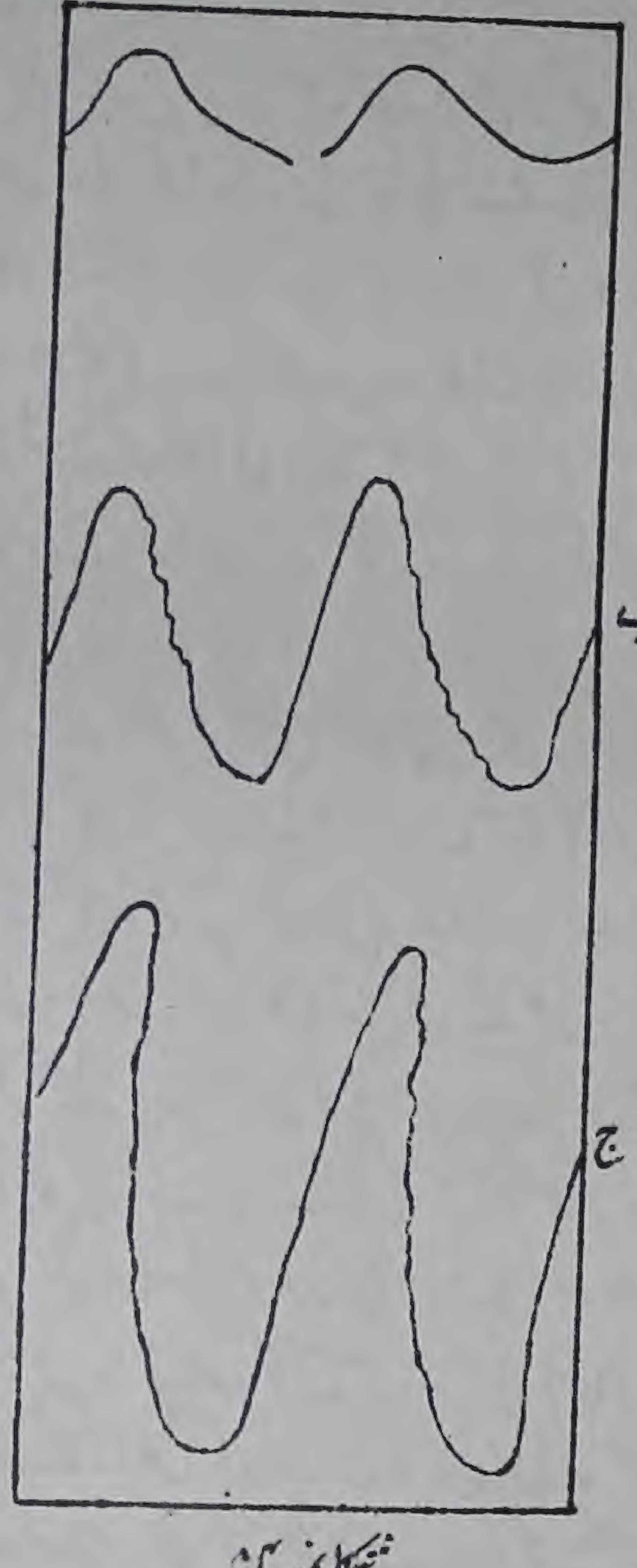
کسی اچانک حسی تہیج سے تنفس پر جو اثرات ہوتے ہیں وہ بھی اس قدر معروف ہیں کہ ان پر شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ اچانک جب کوئی آواز ہوتی ہے تو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ جب ہماری توجہ یا امید کسی جانب نہایت شدت سے مصروف ہوتی ہے، اس وقت بھی۔



شکل نمبر ۸۳

شکل ۸۳ (ب کا تنفسی انحناء (۱) آنکھیں کھلے ہونے کی صورت میں (۲) آنکھیں بند ہونے کی صورت میں)۔

ہم سانس کو روک لیتے ہیں، اور جب اس صورت کی کھچاوٹ رفع ہوجاتی ہے تو ہم ایک آرام و اطمینان کا سانس لیتے ہیں۔ جب کوئی خوفناک شے ہمارے سامنے ہوتی ہے تو ہم ہانپنے لگتے ہیں، اور گہرا سانس نہیں لے سکتے۔ اس کے برعکس جب معروض ہم کو مبتلائے غضب کرتا ہے تو سانس کو خارج کرنا دشوار ہوتا ہے۔ ذیل میں میں فیسری کی تیار کردہ دو شکلیں نقل کرتا ہوں جو آپ ہی اپنی تشریح ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ روشنی سے ان کے دو مریضوں کے تنفس پر کیا اثر پڑا۔



شکل نمبر ۸۲

شکل نمبر ۴۸ ۔ تنفسی انحائل ۔ (۱) زرد روشنی کے ساتھ (۲) سبز روشنی کے ساتھ (۳) سرخ روشنی کے ساتھ ۔ سرخ قوی ترین اثر ہے ۔

پسینہ کے غدود پر بھی حسی ہیجوں کی بنا پر اسی قسم کے نتائج مشاہدے میں آتے ہیں ۔ ٹارکے ناف نے جلد کی قوت سے پسینہ کے غدود کا امتحان کیا اور وہ اس طرح سے کہ جلد کی سطح پر برقیلوں کے ذریعہ سے برقی موج دوڑائی اور یہ معلوم کیا کہ سادہ ترین حسوں اور ارتساموں سے لیکر ارادی حرکات اور ذہنی سعی کی اعلیٰ ترین اقسام تک کے ساتھ جلد کے غدود کی فعلیت بڑھ جاتی ہے پتلی کے متعلق سینڈرس کے مشاہدے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے نیند کی حالت میں ہر حسی مہیج سے اگرچہ یہ اس قدر قوی نہ ہو کہ اس سے سونے والا جاگ جائے تو بھی ذرا اوپر کے لئے پتلی پھیل جاتی ہے ۔ جاگتے وقت ہی پتلی پھیلتی ہے اگرچہ قوی روشنی آنکھ پر پڑے ۔ بچوں کی پتلی خوف کے اثر سے بہت پھیلتی ہے جس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے ۔ تکلیف و تکان کی حالت میں بھی پھیلتی ہے اس کے برعکس غصہ کی حالت میں سکڑتی ہے ۔

شکمی احشاء کے اثرات کے متعلق یہ ہے کہ بلاشبہ ان کا وجود ہے، مگر صحیح مشاہدات بہت کم ہوئے ہیں ۔

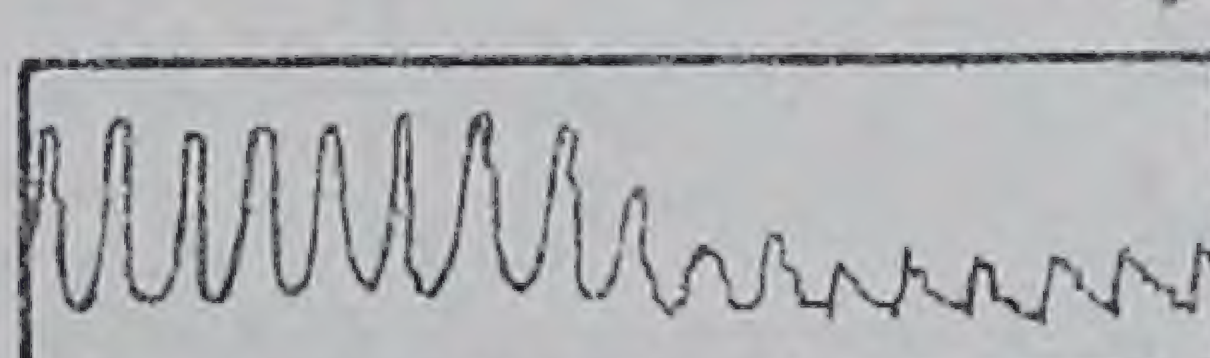
مثانہ امعاء اور رحم غیر متعلق حسوں پر بھی ردعمل کرتے ہیں ۔ مبسو اور ریپلی سنی نے اپنی جسم پیمائی تحقیقات میں جو انھوں نے کتوں کے مثانہ پر کی تھیں یہ معلوم کیا کہ ہر قسم کے حسی ہیجوں سے اس کے اندر اضطراری انقباض ہوتے جو شکم کی دیواروں کے اضطراری انقباضات سے علیحدہ ہوتے ہیں ۔ وہ مثانہ کو ایسا ہی عمدہ حس نما آلہ سمجھتے ہیں، جیسی کہ تزجیہ ہے ۔ اور نفسی ہیجات سے عورت کے اس عضو میں عموماً جو تغیرات ہوتے ہیں اس کا حوالہ دیتے ہیں ۔ ایم فیری نے عضلۂ عاصرۃ المبرز کے انقباضات کو درج کیا ہے، جو معمولی حسوں سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں ۔ بعض حاملہ عورتوں میں ہر حسی ہیجان سے جنین حرکت کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے ۔ اس کی فطری توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کو بچہ دان کے اضطراری انقباضات سے حرکت ہوتی ہے ۔ یہ امر تو

بالکل ظاہر ہے کہ جذبہ کی حالت میں غدود متاثر ہوتے ہیں، اور یہ بات غم کی حالت میں آنسوؤں کے بہنے منہہ کے خشک ہونے جلد کے نم ہونے یا خوف کی حالت میں سوئے ہضمی سے یا غصہ کی حالت میں صفرائی اختلالات سے بالکل ظاہر ہے۔ لذیذ خوراک کے دیکھنے سے منہہ میں جو پانی بھر آتا ہے اس سے بھی سب واقف ہیں۔ اس قسم کے خفیف تغیرات کا پتہ لگانا تو مشکل ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک یہ موجود ضرور ہوتے ہیں۔ جس حالت میں ان کا پتہ نہیں لگ سکتا، اس حالت میں بھی یہ موجود ہوتے ہیں اور ہماری تمام حسیں احشا کی اثر ضرور رکھتی ہیں۔ دھوپ میں چھینکوں کا آنا بعض قسم کی جھپکیوں موسیقی وغیر موسیقی کی آوازوں سے جلد میں کھردرے پن کا پیدا ہونا اور رونگٹوں کا کھڑا ہونا اسی قبیل کے واقعات ہیں۔ جس قسم کے خوف کی حالت میں رعشہ اور بالوں کا کھڑا ہونا ہے، صرف فرق یہ ہے یہ خفیف قسم کے ہوتے ہیں۔

حرکت کے اثرات ارادی عضلات پر

ہر حسی مہیج سے یہی نہیں کہ ایک خاص اخراج خاص عضلات کی طرف جاتا ہے جس کا تعلق مہیج زیر بحث کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض خاص اخراجات کا ہم نے باب ۱۱ میں مطالعہ کیا ہے، اور بعض جبلت اور جذبہ کے عنوان کے ذیل میں نظر سے گذریں گے۔ مگر اس سے عام طور پر عضلات میں بھی توانائی آتی ہے۔ ایم فیری نے اس کے بعض عجیب و غریب اختیاری ثبوت دئے ہیں۔ معمول کے ہاتھ کی قوت انقباض کی پیمائش ایک ایسے حرکت پیما سے کی گئی جو خود بخود درج ہی کرتا جاتا تھا۔ معمولاً سادہ اختیاری حالات میں روزانہ انتہائی قوت کی مقدار ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اگر انقباض کے ساتھ ہی معمول کو کسی حسی ارتسام سے مرتسم کیا جائے تو اس سے بعض اوقات تو قوت انقباض کم ہو گئی، مگر اکثر اوقات بڑھ گئی۔ اس تقویت بخش اثر کو بعض اوقات تحریک کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ موسیقی کے سادہ سروں کی تحریکی قیمت ان کی بلندی و ارتفاع کے تناسب معلوم ہوتی ہے جب سر وغمگین

نغموں میں ترکیب پاتے ہیں تو عضلی قوت کم ہو جاتی ہے۔ اگر نغمے مسرت خوشی کے متعلق ہوتے ہیں تو قوت عضلی بڑھ جاتی ہے۔ رنگین روشنیوں کی تحریکی قوت رنگ کے ساتھ تغیر ہوتی ہے۔ ایسے معمول میں جس کی معمولی قوت ۲۴ تھی جب نیلی روشنی اس کی آنکھوں پر ڈالی گئی تو یہ ۲۴ ہوگئی، اور جب سبز روشنی ڈالی گئی تو یہ ۲۸ ہوگئی اور جب زرد ڈالی گئی تو ۳۰ ہوگئی اور جب نارنجی ڈالی گئی تو ۳۵ ہوگئی اور جب سرخ ڈالی گئی تو ۴۲ ہوگئی۔ پس سرخ سب سے زیادہ ہیجان میں لانے والا رنگ ہے۔ ذائقوں میں شیرین کی قیمت سب سے کم ہے، اس کے بعد نمکین کا نمبر ہے، اور پھر تلخ کا اور سب زیادہ ترش، گر ایم فیری یہ کہتے ہیں اس قسم کی ترشی جیسی کہ سرکہ کے تیزاب کی ہوتی ہے، اس سے الم بو اور ذائقہ تینوں کے اعصاب متہیج ہوتے ہیں۔ تمباکو کے دھوئیں کے الکوہل اور گائے کے گوشت کے عرق (جس میں غذا نہیں ہوتی) میں جو ہیجانی اثرات ہوتے ہیں، ان کی غالباً جو وجہ ہوتی ہے، وہ ممکن ہے کہ اسی قسم تحریکی قوت کی بنا پر ہو۔ خوشبوؤں میں مشک کی خوشبو خاص قسم کی تحریکی قوت رکھتی ہے۔ شکل نمبر ۸۵ ایم فیری کا ایک حرکت نما عکس ہے جو خواہ اپنی تشریح کرتا ہے۔ چھوٹے انقباض وہ ہیں جو بغیر کسی مہیج کے ہوتے ہیں اور قوی وہ بڑے انقباضات ہیں جو روشنی کی سرخ کرنوں کی بنا پر ہوئے ہیں۔



شکل نمبر ۸۵

گھٹنے کی اضطراری حرکت سے ہر شخص واقف ہوگا۔ یہ ایک طرح کا پاؤں کا اوپر کی طرف کو جھٹکا ہوتا ہے جو ٹخنے کے اوپر کے ربط کو اس وقت جبکہ ٹانگ دوسرے گھٹنے پر لٹکتی ہو، تیزی کے ساتھ ٹھونکنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائیر مچل اور ڈاکٹر لومبارڈ کی تحقیق ہے کہ جب دوسری حسیں تھپکی کے ساتھ ہوتی ہیں تو جھٹکا بڑھ جاتا ہے، گرمی سردی حسیں خارشت یا جلد کو بجلی کے اثر سے متاثر کرنے یا قوی بصری ارتسام اور نغمہ سب سے اسی قسم کا تحریکی اثر ہوتا ہے جو

اس وقت بھی ہوتا ہے، جب اس کے ساتھ جسم کے اور حصوں میں ارادی حرکات تھپکی کے ساتھ پیدا کی جاتی ہیں۔

ان تحریکی اثرات کو جن میں ایک ہیجان محض دوسرے کو قوی کرتا ہے اصلی اضطراری افعال کے ساتھ گڈمڈ نہ کرنا چاہیے، جن کے اندر مہیج سے نئے افعال پیدا ہوتے ہیں۔ کل جبلی اعمال و جذبی مظاہر اضطراری افعال ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی تہہ میں جن کا ہم کو شعور ہوتا ہے، ہمیشہ خفیف قسم کی حرکات ہوتی رہتی ہیں، جن کو اکثر اشخاص میں حالت عضلی کے تغیرات کہا جائے تو بجا ہے۔ لیکن اس کو بعض کمزور اعصاب کے معمولوں میں صراحتہً دکھایا جاسکتا ہے ان میں سے بعض کا ایم فیری اسں مضمون میں ذکر کرتے ہیں جس کا ہیں نے اوپر حوالہ دیا ہے۔

ان تمام واقعات کو سامنے رکھ کر قانون انتشار کی حقیقت کے متعلق شک کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے حتیٰ کہ ان حالتوں میں بھی جہاں کہ اس کی تصدیق دشوار ہوتی ہے۔ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکز دل اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے، اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے، جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہوجاتی ہے، یا کم ہوجاتی ہے۔ اس طرح سے ہم مرکز عصبی مادے کے ارتباط تک پہونچ جاتے ہیں جس کے متعلق کسی گذشتہ صفحہ پر یہ کہا گیا ہے کہ یہ بجلی سے بھرے ہوئے، ایک عمدہ کنڈکٹر کے مشابہ ہے، جس کے کسی حصہ کا تناؤ اس وقت تک متغیر نہیں ہوسکتا، جب تک اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ متغیر نہ کردیا جائے۔

ہراشنائیڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کرسکتے ہیں دراصل امتداد و انقباض کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور ردات عمل کا نتیجہ ہے، جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد

جنگجو یانہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جس میں کھانا لڑنا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکانیکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے کہ توجہ کو جیسا کہ امثال سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہیے۔

اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جبلی یا تسویقی اعمال

(۲) جذبی مظاہر

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

باب بست و چہارم

جبلت

جبلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی اور اس طرح پر عمل کرنے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو۔ یہ امر کہ جن جبلتوں کی اوپر تعریف کی گئی ہے وہ حیوانی دنیا میں بڑی حد تک پائی جاتی ہیں اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ یہ جسمانی ساخت کی عملی متلازم ہوتی ہیں بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

"اگر پرندہ کوئی ایسا غدود رکھتا ہے جس کے اندر دہنی رطوبت ہوتی ہے تو وہ جبلی طور پر اس بات سے واقف ہوتا ہے کہ غدود کو دبا کر اس سے تیل کیونکر نکالا جائے اور اس کو پروں پر کس طرح سے لگایا جائے۔ اگر رٹیل اسنیک کھوکھلے دانت اور زہر کی تھیلی رکھتا ہے تو وہ بغیر کسی کے سکھائے یہ بھی جانتا ہے کہ اس کی ساخت اور فعل کو کیونکر اپنے دشمنوں کے خلاف قرار واقعی طور پر استعمال کرے اگر ریشم کے کیڑے کا یہ فعل ہے کہ وہ

اپنے اندر ریشم کی رطوبت مخفی رکھتا ہے تو وہ مقررہ وقت پر ایسا کو یا بھی تیار کرتا ہے جو اس نے کبھی نہیں دیکھا اور جو ہزاروں کر چکے ہیں۔ اس طرح سے بغیر تعلیم مثال یا تجربہ کے اپنے لئے تبدیل ہیئت کے زمانہ میں ایک محفوظ گھر بنا لیتا ہے۔ اگر باز پنجے رکھتا ہے تو وہ جبلی طور پر یہ بھی جانتا ہے کہ ان کو بے پر چڑیوں کے خلاف کیونکر استعمال کیا جاتا ہے۔

ان مقررہ میلانات کے متعلق گفتگو کرنے کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ تجریداً اس غایت کا ذکر کر دیا جائے جس کو وہ پورا کرتے ہیں۔ مثلاً حفاظت نفس یا مدافعت یا انڈوں بچوں کی حفاظت اور یہ کہا جائے کہ حیوان موت سے جبلی خوف زندگی سے جبلی محبت رکھتا ہے یا یہ کہا جائے کہ اس میں حفاظت نفس اور مادری وغیرہ جبلتیں ہیں۔ مگر اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حیوان اس تجریدات پر عامل ہوتا ہے جو لاکھوں میں سے ایک حیوان بھی قائم نہیں کر سکتا۔ اگر واقعات کی کامل عضویاتی طریق پر ترجمانی کی جاتی ہے تو اس سے کہیں واضح نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ جن افعال کو ہم جبلی کہتے ہیں وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلی چوہے کے پیچھے دوڑتی ہے کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے یا اس کا مقابلہ کرتی ہے درختوں اور دیوار پر گرنے سے احتراز کرتی ہے آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو وہ یہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تصور کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعقلات میں سے کسی کو بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر رد عمل کرے۔ ہر حالت میں وہ علیحدہ طور پر عمل کرتی ہے اور صرف اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ بنی ہی ایسی ہے کہ جب وہ خاص دوڑتی ہوئی شے جس کو چوہا کہتے ہیں اس کے ساحت نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے اور جب وہ بھونکنے اور شور مچانے والی شے جس کو کتا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنجوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پانوں اور آگ سے منہ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی

بڑی حد تک اس قسم کے رودات عمل کا مجموعہ ہے۔ یہ رودات عمل چھینک کی طرح بے مبرم اور اتنی ہی اپنے خاص ہیجوں کے لئے متلازم ہوتی ہیں ۔ فطریتی اگرچہ آسانی کے خیال سے ان رودات کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس یا ادراک یا مماثل ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے کیونکہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گذارتا ہے۔ اور خارجی اشیا کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تطابقات ماننے پڑتے ہیں جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی متابعت اس قدر پیچیدہ اور اس حد تک ہوسکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیا کے مطابق پیدا ہوتی ہے اور محض انہیں اشیا کے مطابق ہوتی ہے جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ بلا شک اس کو یونہی ماننا پڑے گا۔ عالم کی ذرا ذراسی درزوں اور گوشوں سے لیکر خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ مکین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ ہوتے ہیں اپنے گردوپیش سے غذا حاصل کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں اور اسی طرح اس کے مکینوں کے عملی تطابق کی باریکی کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔

جبلت کے اوپر قدیم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لفاظی کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ حضرات اس سادہ نقطۂ نظر تک نہیں پہونچتے بلکہ حیوانات کی پیش میں اور غیب داں قوت (جس کو وہ انسانی قوتوں سے بہت بلند سمجھتے ہیں) اور اس کریم کے کرم پر جس نے یہ ان کو عطا کی ہے موہوم قسم کے حیرت واستعجاب کے ظاہر کرنے میں وہ ہر چیز کو غتربود کردیتے ہیں لیکن خداوندکریم نے اپنے کرم سے پہلے ان کو نظام عصبی عنایت کیا ہے۔ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں تو جبلت دیگر واقعات زندگی سے کچھ زیادہ حیرتناک

معلوم نہیں ہوتی۔

ہر جبلت میں ایک طرح کی تسویق ہوتی ہے۔ اس قسم کی تسویقات کو جیسے شرمانا چھیکنا کھانسنا ہنسنا نغمہ کے ساتھ تال اور گت بجانا ہے ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں یہ محض ایک اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ جی ایچ اشٹینڈر اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں تسویقات کی تین قسمیں کرتے ہیں تسویق حسی تسویق ادراکی اور تسویق تصوری۔ سردی میں سکڑنا حسی تسویق ہے۔ اگر ہم لوگوں کو دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرح سے دوڑنے لگیں تو یہ ادراکی تحریک ہو گی۔ اگر بادل کی گرج اور بارش کی آمد پر ہم جائے پناہ تلاش کرنے لگیں تو یہ تصوری تسویق ہو گی۔ ایک ہی پیچیدہ جبلی فعل سے تینوں قسم کی تسویقیں برانگیختہ ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک بھوکا تیر شکار کی تلاش میں نکلتا ہے۔ اس کے اس فعل میں خواہش و تصور ل کر عمل کرتے ہیں۔ جب اس کو آنکھ ناک یا کان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شکار قریب ہی کچھ فاصلہ پہ ہے تو وہ اس کی گھات میں لگ جاتا ہے جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا فاصلہ اس سے بہت ہی تھوڑا رہ جاتا ہے تو اس پر جست کرتا ہے۔ اور جب اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ پنجے اور دانت اس سے مس کر چکے ہیں تو وہ اس کو پھاڑنا اور کھانا شروع کر دیتا ہے۔ اب تلاش کرنے چلنے جست کرنے پھاڑنے کھانے میں مختلف عضلات منقبض ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی فعل بھی کسی دوسرے فعل کے مہیج سے پیدا نہیں ہوتا۔

اشٹینڈر ایک گھونس کا ذکر کرتا ہے، جو اپنے بل میں اناج جمع کرتی ہے "اگر ہم ذخیرہ جمع کرنے کے رجحان کی تحلیل کریں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ یہ تین تسویقوں پر مشتمل ہے۔ اول تو ادراک کی بنا پر غذا کی قسم کی شے کو اٹھا لینا اور بعد میں اس کے تصور کی بنا پر اس کو اٹھا کر رہنے کی جگہ لیجانا اور تیسرے اس جگہ کو دیکھ کر اس کے رکھ دینے کی تسویق ہے گھونس کی فطرت میں یہ بات ہوتی ہے، کہ جب کبھی یہ گندم کی پوری بال دیکھتی ہے تو فوراً اس میں اس کے نوچنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور پھر اس کی فطرت میں یہ بھی ہے کہ جب اس کے

رخساروں کی تھلیاں پر ہو جاتی ہیں تو اس میں فوراً اس کو گھر پہونچا دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ تیسری بات اس کی فطرت کے اندر یہ ہوتی ہے کہ ذخیرہ کو دیکھ کر اس کے اندر اپنے رخساروں کی تھیلیوں کے خالی کر دینے کی خواہش پیدا ہوتی ہے "

بعض ادنی قسم کے حیوانات میں ایک تسویقی قدم اٹھالینا دوسرے قدم کے لئے اس قدر ناگزیر ہوتا ہے کہ حیوان اس کے عمل میں کوئی تغیر نہیں کر سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی ہیجوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی ایسی غیر دلچسپ شے کو جیسے کہ ٹوکری بھر انڈے ہوتے ہیں، اگر اس کو نتیجہ کا پہلے سے کوئی موہوم سا تصور نہیں ہوتا تو سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اس کا جواب صرف قیاساً دیا جاسکتا ہے۔ ہم حیوانوں کی جبلتوں کا اپنی جبلتوں سے اندازہ کرتے ہیں۔ انسان تا بہ امکان سخت فرش کو چھوڑ کر نرم بچھونے پر کیوں لیٹتے ہیں ٹھنڈ کے دن میں انگیٹھی کے گرد کیوں بیٹھتے ہیں۔ کمرے میں (سو میں سے ننانوے مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں۔ کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے دیوار کی طرف نہیں ہوتا، وہ جہازی سکٹوں اور گدلے پانی پر بھنے ہوئے گوشت اور شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر کیوں دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے اس کی ہر شے دنیا بھر کی چیزوں سے زیادہ دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے ان کے متعلق اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسانی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات وخصائل کو پسند کرتی اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ علوم میں ممکن ہے ان عادات وخصائل پر غور کیا جائے اور ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہونچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان پر ان کے فائدہ کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا

احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کر رہے ہیں۔ کروڑ میں ایک شخص بھی کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پہ غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم کسی سے سوال کرو کہ جس شے کا ذائقہ اچھا ہوتا ہے اس کو تم زیادہ کیوں کھاتے ہو تو وہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرنے کے بجائے تمہیں احمق سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش حس اور اس فعل میں جس کا یہ حس باعث ہوتی ہے، ایک مطلق تعلق ہوتا ہے جس کے لئے خود اس کی شہادت کے علاوہ اور کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی کو عجیب خیال کرنے کے لئے بقول برکلے ایسے ذہن کی ضرورت ہے جو بادہ علم سے خراب ہو۔ ایسی ہی ذہانت کا شخص انسان کے جبلی افعال کی وجہ دریافت کر سکتا ہے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک متعلم مابعد الطبیعیات کے ذہن میں آ سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم کیوں ہنستے ہیں؟ منہ کیوں نہیں بناتے۔ مجمع کے سامنے ہم اس طرح سے گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح سے ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ ہمارے حواس کو کیوں اس قدر مختل کر دیتی ہے۔ ایک معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ معمولاً ہم ہنستے ہیں معمولاً مجمع کو دیکھ کر ہمارا دل دھڑکتا ہے اور معمولاً ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک حسین روح ہے جس کو قدرت نے حسین قالب عنایت فرمایا ہے اور صانع کائنات نے اس کو محبت ہی کے لئے انتخاب کیا ہے۔

غالباً اسی طرح پر حیوان خاص اشیا کی موجودگی میں خاص قسم کی حرکات کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ یہ بھی اولی ترکیبات ہیں۔ شیر کے لئے شیرنی ہی محبت کے لئے بنی ہے۔ ریچھ کی محبوبہ ریچھنی ہی ہو سکتی ہے کڑک مرغی کے لئے غالباً یہ تصور بعید از خیال معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے تو کھری بھر انڈے ایک قطعی طور پر محبوب شے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہیے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ کیوں نہ معلوم ہوتی ہوں ہماری جبلتیں ان کو بھی کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کے ہر ہیجان اور جبلت کا ہر قدم اس کی ذاتی روشنی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے مکھی کو اس وقت کیا شہوانی جوش بے اختیار نہ کر دیتا ہوگا جب اس کو آخرکار وہ خاص پتا یا مردار یا گوبر کا ٹکڑا مل جاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک ہی ایسی چیز ہوتی ہے جو اس کے انڈے دان کو انڈوں کے اخراج پر آمادہ کر سکتی ہے۔ کیا اس کو اس وقت انڈے دینا مناسب ترین امر نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو وقت آئندہ ہونے والے کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے۔

چونکہ انڈے دینے کی جبلتیں سادہ امثلہ ہیں اس لئے ان کے متعلق اتینڈر کی تصانیف سے چند اقتباسات درج کرتا ہوں جو مفید ہوں گے۔

جس مظہر کا اس قدر متواتر تذکرہ ہوتا ہے، جس کی تفسیر اسی قدر اختلاف کے ساتھ کی جاتی ہے اور جس کو اس درجہ پر از اسرار سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کیڑا اپنے انڈے ہمیشہ ایسی جگہ دیتا ہے جو اس کے بچہ کے تغذیہ کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوتی ہے، حالانکہ یہ مظہر اس مظہر سے کچھ زیادہ عجیب نہیں ہے کہ ہر حیوان ایسی مادہ سے جفت ہوتا ہے جس سے اس کے اولاد ہو سکتی ہے یا ہر حیوان ایسی چیزیں کھاتا ہے جن سے اس کو تغذیہ میسر ہو سکتا ہے..... انڈے دینے کے لئے جگہ کا انتخاب ہی نہیں بلکہ ان کے جمع اور ان کی حفاظت کرنے کے تمام افعال صحیح شے کے ادراک اور اس ادراک کے تسویق مادری کے مختلف مدارج سے تعلق رکھنے سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ جب جھینگر مردار کو دیکھتا ہے تو اس میں صرف قریب جانے اور اس پر اپنے انڈے دینے ہی کی تحریک پیدا نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے آپ کو ان تمام حرکات کو عمل میں لانے پر مجبور

پاتا ہے جو اس کے دفن کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے جس طرح کہ ایک پرندہ جب اپنی مادہ کو دیکھتا ہے تو وہ خود کو اس کے ساتھ ملاعبت پر مجبور پاتا ہے۔ اس کے سامنے اکڑ اکڑ چلتا ہے اس کے سامنے ناچتا ہے یا اور کسی طرح سے اس کو رضامند کرتا ہے یا جس طرح سے شیر جب ہرن کو دیکھتا ہے تو اس میں اس کی طرف تاک لگانے اس پر جھپٹنے اور اس کا گلا گھونٹنے کی تسویق پیدا ہوتی ہے۔ جب درزی مکھی گلاب کی پتی کے ٹکڑے کو کاٹ کر اس کو موڑتی ہے اور ان کو جھانجھے یا چوہے کے بلوں میں لے جاتی ہے جو درختوں یا زمین کے اندر ہوتے ہیں اور ان کی پہلوؤں کو اور ٹکڑوں سے ڈھکتی ہے اور اس طرح سے ایک انگشتانہ کی شکل کا خول تیار کر لیتی ہے، پھر وہ اس کو شہد سے پر کرتی اور اس میں انڈا دیتی ہے تو اس کے ارادے کے ان تمام مظاہر کی توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ جس وقت اس کے جسم میں انڈے تیار ہوتے ہیں تو ایک موزوں جھانجھے یا چوہے کے بل کا دیکھنا ہے اور گلاب کی پتی کا ادراک اس جانور میں مختلف تسویقات زیر بحث سے ایسا تلازم رکھتے ہیں کہ ادراکات کے ہونے کے ساتھ افعال خود بخود ہو جاتے ہیں

خالی گھونسلے یا ایک انڈے کا ادراک پرندوں میں انڈے دینے کے عضویاتی اعمال سے قریبی تعلق رکھتا ہے اور یہ ان اعمال کے لئے براہ راست ہیج کا کام دیتا ہے۔ برخلاف اس کے کافی تعداد میں انڈوں کا ادراک اس کے برعکس اثر رکھتا ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ مرغیاں اور بطخیں اگر ہم ان کو ڈربے سے علیحدہ کرتے رہیں تو زیادہ انڈے دیتی ہیں۔ اگر ہم ان کو ڈربے میں پڑا رہنے دیں تو پھر یہ زیادہ انڈے نہیں دیتیں۔ اصولاً۔ انڈوں پر بیٹھنے کی تسویق اس وقت پیدا ہوتی ہے جب پرندہ گھونسلے میں انڈوں کی ایک کافی مقدار دیکھتا ہے۔ اگر یہ تعداد نظر نہیں آتی تو بطخیں انڈے دیے چلی جاتی ہیں اگرچہ وہ اس تعداد سے جس پر وہ معمولاً بیٹھتی ہیں دوگنے بارش سے بھی زیادہ انڈے دے چکتی ہیں ...... اس بیٹھنے کا بھی غرض سے

کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور اس کا خالص تشویقی ادراک ہونا اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے پرندے خصوصاً جنگلی بطخیں ایک دوسرے کے انڈے چرا لیتی ہیں۔ یہ سچ ہے انڈوں پر بیٹھنے کا جسمانی رجحان بھی ایک شرط ہوتا ہے (کیونکہ کڑک مرغی نو جہاں انڈے نہیں ہوتے وہاں بھی بیٹھ جاتی ہے) لیکن انڈوں کا ادراک سینے کی تشویق کے عامل ہونے کی ایک مزید شرط ہوتا ہے۔ کوئل کی قسم کے جانوروں میں اپنے انڈے دوسرے جانوروں کے گھونسلے میں رکھ آنے کا جو رجحان ہوتا ہے اس کی توجیہ بھی خالص تشویقی ادراک ہونے کی حیثیت سے ہونی چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان پرندوں میں کڑک ہونے کا کوئی رجحان نہیں ہوتا اس لئے ان میں انڈے کے ادراک اور اس پر بیٹھنے کی تشویق میں کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن انڈے اپنے گھر کے اندر پکتے ہیں اور جسم ان کو خارج کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ کوئل کی قسم کے پرندے اپنے انڈے زمین پر یونہی نہیں ڈال دیتے بلکہ گھونسلے میں دیتے ہیں جہاں کہ وہ اپنی نوع کی حفاظت کرسکتے ہیں اس سے یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس قسم کی بقائے نوع ہی ان کے مدنظر ہوتی ہے اور وہ اپنے مقصد کے پورے شعور کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر ایسا نہیں ہے...... کیونکہ کوئل میں صرف خاص قسم کے گھونسلوں سے انڈے دینے کی تحریک ہوتی ہے جن میں انڈے پہلے سے ہوتے ہیں، جن میں وہ اپنے انڈے دیتی ہے اور جو اس سے پہلے سے ہوتے ہیں ان کو پھینک دیتی ہے کیونکہ یہ ادراک ان اشکال کا براہ راست مہیج ہوتا ہے۔ اس کو دوسرے پرندے کے آنے اور انڈوں پر بیٹھنے کا کوئی تصور ہونا محض ناممکن ہے۔

جبلتیں ہمیشہ کور یا غیر متغیر نہیں ہوتیں

واضح رہے کہ ابھی تک جبلتوں کی اصل کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ہے بلکہ صرف ان جبلتوں کی ساخت کے متعلق گفتگو ہوئی ہے جو پوری طرح سے بنی ہوئی

موجود ہوتی ہیں۔ انسانی جبلتوں کی ساخت کیسی ہے۔

عام طور پر مشہور ہے کہ انسان اور ادنیٰ حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً نہیں ہوتیں۔ اور ان کے افعال عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف میں بے پروائی سے کام لیں۔ ایک لاحاصل بحث ہو سکتی ہے۔ بلکہ عقل کو محض قوت استدلال ہی کے لئے نہیں بلکہ اس رجحان کے نام کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو بعض عظیم الشان تسویقات کی تعمیل کرتی ہے مثلاً فریضہ یا غایات عام۔ کانٹ کے بعد سے اس لفظ کو اس معنی میں استعمال بھی کیا گیا ہے۔ اور جبلت کے مفہوم کو اس قدر وسیع کیا جاسکتا ہے کہ یہ کل تسویقات حتیٰ کہ ایک بعیدی واقعہ کے تصور پر عمل کرنے کی تسویق پر اور قریبی حس پر عمل کرنے کی تسویق پر بھی حاوی ہو جائے۔ اگر لفظ جبلت ان وسیع معنی میں استعمال ہو، تو اس کو محدود کرنا ناممکن ہوگا جس طرح سے ان افعال کی کوئی حد نہیں رہتی، جو غایت کے تصور کے بغیر ہوتے ہیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہم کو لفظی بحث سے احتراز کرنا چاہئے۔ واقعات اس میں شک نہیں کہ کافی واضح ہیں۔ انسان میں ہر ادنیٰ حیوان سے زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے ہر ایک اتنی ہی کور ہوتی ہے، جتنی کہ ادنیٰ ترین جبلت ہو سکتی ہے۔ لیکن انسان کا حافظہ، قوت تخیل و استنباط کی وجہ سے، جب وہ ایک بار اس کے مطابق عمل کر چکتا اور اس کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کی پیش بینی کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں اپنی تسویق کے متعلق جس وقت عمل ہو چکتا ہے، یہ سمجھتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جبلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کورانہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک ضرور اس کے مقصود کا پہلے سے خیال ہوگا، جس حد تک اس حیوان کو وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے، جہاں یہ ان کے بچے نکلتے ہوئے نہیں

دیکھا تو اس کا یہ فعل لازمی طور پر کورانہ ہوتا ہوگا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے، اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب یہ دوبارہ انڈے سینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق توقع نہ ہوگا، یا اس کا یہ فعل بالکل کورانہ ہوگا۔ اس قسم کے نتائج کی ہر حالت میں توقع ضروری جا سکتی ہے اور اگر یہ توقع کسی پسندیدہ شے کی ہے، تو لازمی طور پر اس تحریک کو بڑھا دے گی اور اگر کسی ناپسندیدہ شے کی ہے، تو لازمی طور پر اس تحریک کو دبائے گی۔ غالباً مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کردے گا۔ اس کے برعکس چوہے کو جب گزشتہ مرتبہ کے چوہے دان سے بچ نکلنے کا خیال آئے گا، تو کسی ایسی شے سے ٹکڑے کو لینے کی تحریک، جو اس چوہے دان کو یاد دلاتی ہو دب جائے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا سا مینڈک دیکھتا ہے، تو اس کے دل میں اس کو پتھر سے کچل ڈالنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے (بالخصوص اگر وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو)۔ ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ اس تسویق پر کورانہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو اس فعل کی دنائت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے یا اسے وہ مقولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی ہی تکلیف ہوتی ہے جیسی خود ہم کو ہوتی ہے۔ اس لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے، تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے، جو اس کو بجائے اس کے کہ مینڈک کی ایذا رسانی پر آمادہ کرے، مہربانی پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے کہ کم خیال کرنے والے لڑکوں کے مقابلہ میں وہ مینڈک کا حامی بن جائے۔

بس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان وہبی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، جبلتیں تجربہ کے ساتھ ترکیب پاتی ہیں، یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ یادداشتیں ائتلافات استنباطات توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال ضرور متغیر ہو جائیں گے۔ فرض کرو کہ ایک شے ل ہے جس پر جبلتہً بصورت ا ردعمل کی تحریک ہوتی ہے جو اس کو براہ راست

ردعمل پر آمادہ کر دے گی۔ لیکن اسی اثنا میں ل، ی کے قریب ہونے کی علامت ہوگئی ہے، جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے عمل کی ہوتی ہے، اور جو ا سے بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اس کو جب کبھی ل سے سابقہ پڑے گا، تو فوری تحریک ا اور بعیدی تحریک ب میں کشمکش ہوگی۔ حکمیت اور یکسانیت جو جبلی افعال کی خصوصیات سے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہوگا، کہ شاید کوئی یہ کہدے کہ ی ل کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعویٰ کس قدر غلط ہوگا۔ ل کی جبلت موجود ہے۔ صرف ائتلافی مشینری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت ہی سے ٹکرا گئی ہے

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضویاتی تعقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض ہیجانی حرکی تسویق ہے، جو کسی معکوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کی تمام انعکاسی قوسوں کے مطابق ہوگی، اور جو قانون ان پر عائد ہوتے ہوں گے وہ اس پر بھی عائد ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے، کہ ان کا فعل دیگر ہم وقت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں، دب جاتا ہے۔ اب قوس خواہ پیدائشی ہو، یا بعد میں خودبخود پیدا ہو جاوے یا اکتسابی عادت پر مبنی ہو، اس سے اس دعویٰ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہوگا۔ یہ اپنی طرف توجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصوفی نقطۂ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا، عضویاتی نقطۂ نظر اس امر کا طالب ہوگا، کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی ہیجان سے چند جبلتوں کے متہیج ہونے کا امکان زیادہ ہو، تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدگیاں بھی نظر آئیں اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدگیاں بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔

جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے، کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے، جہاں انعکاسی قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے، کہ چند حسی عنصر مگر اس کا

باعث ہوں یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع پر کہ کونسی شے سامنے ہے،
فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے سکے یہ کس قسم کی شے ہے
اور اس کے حالات و واقعات ظہور کیا ہیں، یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف
حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے پر آمادہ کر سکتے ہیں، جہاں اس قسم کے حالات
ہوں تو جبلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے
غالب آنے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ
وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں، اور اس سے ہم ان کو پکڑ اور
مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں، اور ان سے ہمیشہ اس طرح
سے کام کراتی ہے، جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں
سے کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ اس لئے قدرت اپنی مچھلیوں
کی قسم کی اولاد سے کہتی ہے کہ ہر کیڑے پر منہہ مارو اور اپنی قسمت آزماؤ۔
لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے، اور ان کی زندگی زیادہ
قیمتی ہوتی جاتی ہے، تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی
شے معلوم ہوتی ہے، اس لئے کبھی تو یہ اصلی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے
کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکھٹا رہنے والے جانوروں میں سے فرد حالات و
واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دشمن ہو سکتا ہے، اور چونکہ اگر کسی شے
کے متعلق مطلقاً کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے،
اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالف تحریکات مقرر
کر دیتی ہے، اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس
تحریک کو عمل کرنے کا موقع دینا چاہیئے۔ چنانچہ حرص شک استعجاب اور
بزدلی شرم اور خواہش انکساری اور فخر ملنساری اور عزلت گزینی نہایت
سرعت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں، اور اعلیٰ پرندوں
دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی
غیر پائیدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسویقات ہیں، جو ابتداءً کورانہ
اور حرکی ردعمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے، ہر ایک جبلت ہے۔

اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں اور عموماً ہر موقع پر تجربہ فیصلہ کرتا ہے۔ جس حیوان سے ان کا اظہار ہوتا ہے، اس کا عمل جبلی نہیں رہتا وہ بظاہر تامل وپسند کی زندگی گذارتا ہے، جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس اس قدر جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔

اس لیے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے روات عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلہ میں کتنے ہی غیر یقینی کیوں نہ معلوم ہوں، لیکن غالباً ان کا عدم تیقن اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوان کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں، جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہیں اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔ عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے، وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جا سکتا ہے، جو تخیل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے، اور اس طرح سے جو حیوان سب سے زیادہ عقیل ہوگا اسی میں جبلی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

اب ہم ذرا تفصیل کے ساتھ انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اب تک ہم نے جو کچھ تحقیق کی ہے، وہ یہ ہے کہ جو تسویقات دراصل جبلی نوعیت رکھتی ہیں وہ باوجود موجود ہونے کے ممکن ہے کہ کردار کی خودکار قطعیت سے خود کو ظاہر نہ کریں۔ لیکن انسان میں کونسی تسویقات فی الحقیقت موجود ہوتی ہیں؟ جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے اس کی روشنی میں یہ بات بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے کہ ایک موجود تسویق ممکن ہے، اپنے معروض کی موجودگی پر بھی بادی النظر میں بالکل ظاہر معلوم نہ ہو۔ آیندہ چل کر معلوم ہوگا کہ بعض تسویقات ایسے اسباب سے مخفی ہو سکتی ہیں، جن کا ہم نے ہنوز ذکر نہیں کیا ہے۔

جبلتوں کی غیر یکسانی کے دو اصول ہیں

اگر کوئی شخص مجرد خاکہ تیار کرنا ہو، تو حیوان کے افعال سے یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہوگا کہ اس میں کتنی جبلتیں ہیں۔ وہ ایک قسم کے معروض پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا، جس سے اس کی زندگی کو سابقہ ہوتا ہے۔ وہ ایک نوع کی تمام چیزوں پر ایک ہی طرح سے عمل کرے گا۔ اور کل زندگی میں اس کا عمل بالکل غیر متغیر رہے گا۔ اس کی جبلتوں میں رخنے نہ ہوں گے۔ سب کے سب بغیر کسی تغیر و تبدیل لباس کے اصلی شکل میں سامنے آجائیں گی۔ لیکن ایسے مجرد حیوانات کا کہیں وجود نہیں، اور کہیں بھی جبلی زندگی خود کو اس طرح سے ظاہر نہیں کرتی۔ یہی نہیں حالات کے خفیف تغیر شے کے معمولی فرق یا عامل کی داخلی حالت کے ادنیٰ تغیر کی بنا پر ایک ہی قسم کی چیزیں مخالف قسم کے ردات کا باعث ہو سکتی ہیں، لیکن دو اور اصول بھی ہیں جن کا ہم نے ہنوز تذکرہ نہیں کیا ہے، ان کے عمل کی بنا پر ایسے نمایاں نتائج پیدا ہو سکتے ہیں کہ ایسے لائق مشاہد جیسے ڈی۔ اے اسپلڈنگ اور رومینز ہیں، وہ بھی ان کو ذہنی ساخت کے اختلالات کہتے ہوئے نہیں جھجکتے اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جبلی مشنری خراب ہوگئی ہے:

یہ اصول حسب ذیل ہیں

(۱) جبلتیں عادات کی بنا پر دب جاتی ہیں۔

(۲) جبلتیں آنی و فانی ہوتی ہیں۔

اگر ان کو پہلے دو اصول کے ساتھ ملاکر دیکھا جائے (یعنی ایک ہی شے ممکن ہے مبہم تسویقات کے ہیجان کا باعث ہو یا ایسی تسویق کی طرف ذہن کو منتقل کردے) تو ان سے کردار کی معمول سے بہر خلاف ورزی کی توجیہ ہو جاتی ہے اور ان سے یہ مترشح نہیں ہوتا، کہ جن ابتدائی تسویقات سے کردار عالم وجود میں

آتا ہے وہ کسی طرح سے بے قاعدہ ہو جاتی ہیں۔

(۱۱) عادتیں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون حسب ذیل ہے جب کسی نوع کی اشیا حیوان سے کسی قسم کا ردعمل ظاہر کراتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی شے کے دیکھتے ہی اس کی طرف اس طرح سے مائل ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد اس قسم کی اور کسی شے پر اس سے ردعمل کا اظہار نہیں ہوتا۔

رہنے کے لیے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے۔ اور یہ ادنیٰ حیوانات تک میں پایا جاتا ہے۔ گھونگھا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ جھینگا سمندر کی تہہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ ہگتا ہے جہاں وہ ہگنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسلہ بناتا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند کے اور مواقع سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حسی ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیبیوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دلچسپیوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملے میں بھی بہت کم لوگ آزاد پسند ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیبیاں باورچی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی ہے اور نئی صورتوں پر ردعمل کی کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیا کی جانب اس میں کوئی جبلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا

جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جبلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے، تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے، اور ہم کو عادتی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ اگرچہ اور اشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آتیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔

عادت جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے۔ اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جبلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے، وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مزاحم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچہ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کتے کو پہلے پہل پیار کرنا چاہے، اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑ پڑے یا کاٹ کھائے، جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برانگیختہ ہو جائے گی، تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں پیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو۔ اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیاری کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے، تو باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے آپ کو ہاتھ لگا لینے دیتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے، تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں، اور انسان کو قریب بھی نہیں پھٹکنے دیتے۔ ایڈی رونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گابھن گائے چھوٹ جائے اور جنگل ہی میں بچہ دے اور یہ ایک ہفتے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو، بڑی دقت پیش آجاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح سے وحشی اور تیز رفتار ہو جاتا ہے، اور بغیر ایذا پہونچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا۔ لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے شاذ و نادر ہی وہ اپنے وحشی پن کا اظہار کرتے ہیں، کیونکہ اس وقت مانوس

ہونے کا رجحان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے اجنبیوں سے اس طرح ڈرتے ہیں جیساکہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اس قانون کی مرغی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے۔ اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جو مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے انس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی سی ایک ہی شے یعنی انسان سے متہیج ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کی عدم موجودگی میں پیدا ہو۔

"تو یہ ہر متحرک شے کے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے۔ ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا رجحان کچھ بطخ یا انسان کے پیچھے لگنے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں کہ سادہ لوح دیکھنے والوں نے جب یہ دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے میلوں میرے ساتھ چلے آتے ہیں، تو یہ خیال کرنے لگے کہ ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے، حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ جانے کی جبلت معلوم ہوتی ہے، اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے"

"لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو یہ منظر بالکل الٹ جاتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ نے تین مرغی کے بچوں کے سروں پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

"جب ان کی ٹوپی اتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا۔ جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے تحاشا دوسری طرف بھاگ گئے تھے۔ جس میز پر ان کی ٹوپیاں اتاری گئیں تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی، اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے

کی طرح کھڑکی سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا۔ اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک دبکا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے معنی کا ہم کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں، لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جائیں، تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کا نتیجہ نہیں، بلکہ صرف ان کے اپنے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔

ان کا واقعہ اینڈی رانڈیک کے بچھڑوں کے واقعے کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شئے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت اس شئے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دیگی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں، اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں، وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں، جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

مسٹر رومینیز بعض نہایت ہی عجیب مثالیں بیان کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے، جبلی رجحانات کس طرح سے ایسی عادات سے متغیر ہو جاتے ہیں جن کا ان کے اولین معروضات باعث ہوتے ہیں۔ یہ واقعات ان واقعات سے ذرا زیادہ پیچیدہ ہیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، کیونکہ ان میں جس شئے پر ردعمل ہوتا ہے، وہ یہی نہیں کہ ایسی عادت پیدا کر دیتی ہے، جو اس کے متعلق اور تسویقات کو دبا دیتی ہے، (اگرچہ یہ دوسری قسم کی چیزیں بھی فطری ہوں) بلکہ اپنے خاص عمل سے اس تسویق کی ساخت کو بھی متغیر کر دیتی ہے جس کو درحقیقت متہیج کرتی ہے۔

ان میں دو مثالیں ایسی مرغیوں کی ہیں، جنھوں نے گزشتہ تین سال بطخوں کے انڈے نکالے تھے، اب مرغی کے انڈے سے نکالتی ہیں ان کو دیکھا گیا کہ اپنے نئے بچوں سے پانی میں جانے کی خوشامد کرتی ہیں اور مجبور بھی کرتی ہیں۔

اور جب یہ پانی میں نہیں جاتے تو حیران ہوتی ہیں۔ ایک اور مرغی کے پیچھے نیولے کے بچے لگا دیئے گئے جن کی ماں مرگئی تھی۔ جب تک یہ اس کے ساتھ رہے اس کو ٹوکرے کے پاس بیٹھنا پڑا کیونکہ یہ مرغی کے بچوں کی طرح سے گشت نہ کرسکتے تھے وہ ان کی آواز پر بھی اسی طرح سے عمل کرتی تھی جس طرح سے اپنے بچوں کے چمپا کینے پر عمل کرتی تھی۔ وہ ان کے بالوں میں اپنی چونچ سے کنگھی کرتی تھی۔ اور کبھی ٹوکرے میں بچوں کی گلا گلاہٹ کو دیکھ کر تھوڑی دیر حیرت سے سوچتی تھی کبھی وہ شور کرکے بھاگتی تھی کیونکہ بچوں نے دودھ کی تلاش میں اس کے کاٹ لیا تھا۔ ایک مرغی نے اٹھارہ ماہ تک ایک مور کے بچے کی پرورش و پرداخت کی، اور اس طویل مدت میں کبھی انڈے نہ دیئے۔ ڈاکٹر رومینیز کہتے ہیں اس کو اپنے بچوں کی خوبصورتی پر جو غیر معمولی ناز تھا وہ بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتا تھا۔

(۲) یہ ہم کو قانون لمحیت تک پہونچا دیتا ہے، جو حسب ذیل ہے۔ اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں پھولتی ہیں، اور بعد میں فنا ہوجاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے متہیج کرنے والی چیزیں مل جائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہوجاتی ہے، جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہوجاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی پیدا نہ ہوگی، اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح ردعمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلہ میں بہت ہی کم آنی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھرنے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ مشکل ہی کبھی آنی ہوسکتی ہیں۔ بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہوجانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہوجاتی ہیں مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہرکیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے اور چند مثالیں اس کے منشا کو بالکل واضح کردیں گی۔

مذکورۂ بالا مرغی کے بچوں اور گوئسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے لگنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے، اور اس کی جگہ بھاگنے کی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرزِ عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا بھی مرغی کے متعلق اس کے طرزِ عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ نے چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا۔ اس مدت میں وہ وہ کچھ بڑے ہو گئے، ان کا ذکر کرتے ہوے وہ کہتے ہیں

"جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو، اور اس کے بعد وہ اس کو سنے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے، جتنی کہ یہ ہونی چاہیے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ بہرحال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہولی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا۔ بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ وسیوں مرتبہ اس کو چھڑی سے اس کی طرف بھگایا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو یہ پھر اس سے علیحدہ ہو گیا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمحی و عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام

بچہ کو چمچہ سے غذا دیجائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ یہی حال بچھڑوں کا ہے۔ اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو، یا وہ تین دن تک دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسری گائے کے نیچے ان کو لگایا جائے گا، تو ان کا اس کے تھن کو پکڑنا بہت ہی دشوار ہوگا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی محض عادت کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریق پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے، کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جبلتیں آنی وعارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے، اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جبلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا اصطبل کے فرش پر دسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا۔ یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تھک جاتا تھا، تو ان کو بوریئے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بوریئے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہہ سے اس جگہ ڈال دیتا، اور پھر پاؤں سے اس کو بوریئے کے برابر کر دیتا تھا اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کے بعد پھر اس کو کبھی ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی۔ اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستانوں کے بجائے خوراک چھپاتا، اور بوریئے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی، تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں

آسکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دبا رینے کی عادت ہو جاتی ہے کہ خوراک دبانے کے میلان کا محض جبلی حصہ، جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

اسی قسم کی مثال ڈاکٹر ایچ ڈی شمٹ ساکن نیو اورلینس نے دی ہے۔

"میں یہاں ایک گلہری کے بچے کی مثال نقل کرتا ہوں جس کو چند سال ہوئے میں نے سدھالیا تھا۔ اُن دنوں میں فوج میں ملازم تھا۔ جب فرصت ملتی تھی تو میں اس جانور کی عادات وخصائل کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ خزاں کے زمانہ میں سردی کے آغاز سے پہلے جوان گلہریوں کو جتنے اخروٹ ملتے ہیں ان کو یہ علٰحدہ علٰحدہ زمین میں دبا دیتی ہیں۔ اخروٹ کو یہ اپنے دانتوں میں مضبوط دباکر پنجوں سے زمین میں گڑھا کھودتی ہیں۔ پھر پوری طرح غور کرنے کے بعد کہ کوئی دشمن تو قریب نہیں یہ اخروٹ گڑھے میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دیتی ہیں۔ یہ کل عمل نہایت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے، اور ہمیشہ بعینہٖ ایک طرح کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس کام کو اس خوبی سے انجام دیتی ہیں کہ مجھے اخروٹ کے مدفن کے آثار کا کبھی پتہ نہیں چل سکا۔ اب گلہری کے بچے کا حال سنو۔ اس نے کبھی اخروٹ کو دباتے ہوئے نہ دیکھا تھا۔ ایک روز میں نے دیکھا کہ اس نے پہلے پیٹ بھر کے اخروٹ کھائے، اور اس کے بعد ایک کو دانتوں میں دبا کر کان کھڑے کئے اور ہر طرف غور سے دیکھا کہ کوئی قریب تو نہیں ہے۔ یہ دیکھ کر کوئی قریب نہیں ہے اس نے صاف کمبل کو پنجوں سے نوچنا شروع کیا (جس پر کہ میں بیٹھا اس سے کھیل رہا تھا) کہ گویا گڑھا کھود رہی ہے اور پھر اخروٹ کو لیکر دبانا شروع کیا اور آخر میں تمام وہ حرکات کیں جو گڑھے کے پر کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ اور یہ کل حرکات ہوا میں کیں۔ اس کے بعد یہ کو دکر علٰحدہ ہوگئی اور اخروٹ کھلا کا کھلا رہا۔"

اس میں شک نہیں کہ اس قصے سے جبلت اور اضطراری حرکت کا تعلق نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ایک خاص قسم کا ادراک خاص قسم کی

حرکات کا باعث ہوتا ہے اور بس۔ ڈاکٹر شمٹ مجھے اطلاع دیتے ہیں کہ وہ گلہری کا بچہ تھوڑے ہی دنوں کے بعد کھو گیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اگر یہ زیادہ عرصہ تک پنجرے میں بند رہتی تو یہ بہت جلد اخروٹوں کے متعلق اپنی حرکات کو بھول جاتی۔

بلکہ بلا تکلف یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس قسم کی مقید گلہری کو ایک عرصہ کے بعد آزاد کر دیا جاتا تو اس میں اپنی نوع کی یہ خاص جبلت کبھی پیدا نہ ہوتی۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جوں جوں انسانی زندگی منازل طے کرتی ہے قانون تحیت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض وجذبات کے تغیر سے تصدیق وتائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کہانیاں اور اشیا کے خارجی خواص سیکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول دوستی راگ محبت فطرت سفر جرأت وبہادری کے کام سائنس وفلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی وتحصیل دولت ذمہ داری اور کارزار حیات میں خود غرضانہ جوش ہی عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھینا آئے نہ جہازرانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچھلی کا شکار آئے اور نہ بندوق چلانا جانتا ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہ میسر ہوں تو بھی ایک ہی فیصدی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راغب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص عشق پھر ان عادات پر مبنی ہوتے جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے،

تو تمام عمر خراب رہتا ہے۔ جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں، ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے۔ معلمی میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے۔ ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو پکڑنا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور ہنروری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ شوق کا ایک ٹھو کا ملنا ضروری ہے، جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے۔ لڑکوں کو نقشہ نویس، مورخ فطرت عالم عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکانیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے۔ بعد ازاں ما بعد الطبیعیات تا لی نفسیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے، اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشے اور حکمت و نیا داری کے سکھانے کی باری آتی ہے۔ سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک کا نقطۂ امتلاء بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی تشخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو، جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے، تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے، اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا، جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جبلی تھا۔ اور ہمارے ذخیرۂ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علحدہ لوگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے پہلے قائم کر لیتے ہیں، قریباً عمر بھر ان کے یہی تصورات رہتے ہیں۔ وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے۔ غیر جانبدارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے، ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں، اور قوت اکتساب جاتی رہتی ہے۔ اگر اتفاقاً کسی بالکل نئی شے کے متعلق ہم کچھ سیکھ لیتے ہیں تو عدم یقین کی عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے، اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھجکتے ہیں۔ لیکن جبلی شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھی جاتی ہیں، ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون اگرچہ پوری طرح ہمارے

ذہن میں نہ رہے، لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے، اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونے دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جا سکتے ہیں کچھ اس قسم کے ہیں، جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کی جبلی تیاری کا موقع معلوم کرنا، ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غیر محدودی پر اعتماد نہ کریں، اور ان کو یہ یقین دلایا جا سکے، کہ طبیعیات معاشیات وفلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں، وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا، تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے۔

جبلتوں کی اس لمحیت سے قدرتی نتیجہ جو نکل سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ اکثر جبلتیں ہم میں اس لئے رکھی گئی ہیں، کہ ان سے ہم عادات پیدا کریں، اور یہ غرض جب ایک بار پوری ہو جاتی ہے، تو خود جبلتوں کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی۔ لہذا وہ بتدریج فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ امر کہ کبھی جبلت فنا ہو جاتی اور حالات کی بنا پر عادت قائم ہونے کا موقع نہیں ملتا یا عادت تو قائم ہو جاتی ہے مگر خالص جبلت کے علاوہ اور اسباب اس کے راستہ کو متعین کرتے ہیں، اس پر ہم کو متعجب نہ ہونا چاہیئے۔ زندگی انفرادی صورتوں کے ناقص تطابق سے پر ہوتی ہے، مگر اس کے انتظامات کچھ ایسے ہوتے ہیں، اگر بہ حیثیت مجموعی الانواع کا لحاظ کیا جائے، تو یہ بالکل درست ہوتے ہیں۔ اس عام خطرے سے جبلت بھی بری نہیں ہوسکتی۔

مخصوص انسانی جبلتیں

اب ہم اصول کی جانچ اس طرح سے کرتے ہیں کہ زیادہ تفصیل کے ساتھ انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان صفحات میں ہم کسی جامع و مانع بحث کا تو دعوے نہیں کر سکتے مگر اتنا کچھ

ضرور کہہ سکتے ہیں، جس سے مذکورہ بالا تعمیمات زیادہ مناسب روشنی میں واضح ہو جائیں گی۔ مگر ابتدائی سوال یہ ہے کہ اشیا کے اوپر کس قسم کی ردات عمل کو ہم جبلتیں کہہ سکتے ہیں۔ یہ جیسا کہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ بے قاعدہ سا امر ہے۔ معروفات ہے جو حرکات ہمارے اجسام میں پیدا ہوتی ہیں ان میں سے بعض ایسی ہوتی جو خود ہمارے اجسام سے متجاوز نہیں ہوتیں۔ اس قسم کے حرکات میں کسی نئی شے کے ادراک پر توجہ کا کلیتہً انہماک یا چہرے کی خاص ہیئت یا ایک جذبہ کے اثر سے آلات تنفس کی خاص کیفیت ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات معمولی اضطراری حرکات میں ضم ہو جاتی ہیں، جیسے گدگدانے پر ہنسنا یا برے ذائقے پر منہہ بنانا۔ دیگر حرکات خارجی کو متاثر کرتی ہیں مثلاً جنگلی جانور کو دیکھ کر بھاگنا یا اپنے ساتھی کو جو کرتے دیکھیں اس کی نقل کرنا وغیرہ۔ چونکہ ان دونوں قسم کی حرکتوں میں امتیاز کرنا بہت دشوار ہے اس لئے صفائی کے ساتھ دونوں قسم کی فعلیتوں کو جبلی کہہ دیتے ہیں، کیونکہ خاص قسم کے خارجی واقعہ کی موجودگی سے دونوں قسم کی فعلیتیں فطری طور پر پیدا ہو سکتی ہیں۔

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے۔ اور جذبۂ جنسی کے علاوہ ابتدائے جوانی کے گذرنے کے بعد ان کا پہچاننا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیر خوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں، ہمارے اصول لمحیت اور مکتسبہ عادات کے باز رکھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ مگر یہ بات ہم کو آئندہ چل کر معلوم ہو گی کہ یہ تعداد میں کم ہونے سے کس قدر دور ہیں۔ پروفیسر پریر بچوں کی حرکات تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، تسویقی اضطراری اور جبلی۔ تسویقی حرکات سے اعضاء و جوارح اور آواز کی بے قاعدہ اور بے مقصد حرکات مراد ہیں یہ ادراک کے متہیج ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔

اولین اضطراری حرکات ہیں سے حسب ذیل ہیں۔ ہوا کے مس ہونے سے رونا چھینکنا گنگنانا خراٹے لینا کھانسنا سِسکنا اکڑنا چونکنا اگر گدگدایا چھوایا کان میں پھونکا جائے تو ہاتھ پاؤں مارنا وغیرہ۔

جن حرکات کو وہ بچوں میں جبلی کہتے ہیں ان کا پروفیسر پریر تفصیل کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ ہر اشنائڈر بھی ایسا ہی کرتے ہیں اور چونکہ ان کے بیانات ایک دوسرے کے مطابق ہیں، اور بچپن کے متعلق اور مصنف بھی ایسا ہی کچھ لکھتے ہیں، اس سے میں اپنے نہایت ہی مختصر بیان کو ان کے بیان پر مبنی کرتا ہوں۔

دودھ پینا۔ یہ جبلت پیدائش کے وقت تقریباً مکمل ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ چھاتی کے تلاش کا کوئی خلقی رجحان نہیں ہوتا کیونکہ اس کو بچہ بعد میں اکتساب کرتا ہے۔ یہ تو ہم بیان ہی کر چکے ہیں دودھ چوسنے کی جبلت عارضی ہے۔

منہہ میں اگر کوئی شے دیدی جائے اس کا کاٹنا چبانا دانتوں سے پینا شکر کا چاٹنا تلخی اور شیرینی کو محسوس کر کے خاص خاص قسم کے منہہ بنانا تھوکنا۔

کوئی شے اگر ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں کو مس کرتی ہو، اس کو پکڑنا بعد میں جو چیزیں دور سے نظر آتی ہوں، ان کے پکڑنے کی کوشش کرنا۔ ایسی چیزوں کی طرف اشارہ کرنا اور ایک خاص قسم کی آواز نکالنا جس سے خواہش کا اظہار ہوتا ہو، جو میرے تین بچوں کے گویائی کی پہلی علامت تھی، اور جو دیگر بامعنی آواز سے کئی ہفتے پہلے ہوئی تھی۔

چیزوں کو پکڑ لینے کے بعد منہہ تک لیجانا۔ اس جبلت کی ذائقہ کی حس رہبری کرتی اور اس کو دباتی ہے، اور یہ کاٹنے چبانے دودھ پکڑنے اور تھوکنے کی جبلتوں اور نگلنے کے اضطراری فعل کے ساتھ مل کر فرد کو انھی عادات کے قائم کرنے جن پر اس کا فعل ہضم مشتمل ہوتا ہے، اور زندگی کی ترقی کے ساتھ ممکن ہے۔ بتدریج متغیر ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔

جسمانی تکلیف بھوک الم اور تنہائی پر رونا۔ توجہ کرنے تھپکنے یا دوسروں کی ہنسی سے ہنسنا۔ یہ بات بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ آیا بہت ہی چھوٹے بچے

خوفناک یا مہیب چہرے سے کوئی جبلی خوف محسوس کرتے ہیں۔ میں نے خود اپنے ایک سال سے کم عمر بچوں کو دیکھا کہ میرے چہرے کے بدلنے سے ان پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑا۔ زیادہ سے زیادہ اس پر انھوں نے توجہ یا استعجاب کا اظہار کیا۔ پریر ہونٹ ابھارنے کا ذکر کرتا ہے یہ فعل انسانی بچوں میں توجہ مبذول کرنے کا مظہر اور ممکن ہے کہ اس قدر نمایاں ہو کہ چمپنزی بندر کے اسی قسم کے فعل کو یاد دلادے۔

انکار کی علامت کے طور پر منہ پھیر لینا۔ یہ حرکت ایسی ہے جس کے ساتھ معمولاً پیشانی پر بل بھی پڑ جاتا ہے کل جسم ایک طرف کو ہٹتا ہے اور سانس کو روک لیا جاتا ہے۔

سر کو سیدھا رکھنا

بیٹھنا

کھڑے ہونا

چلنا۔ بچوں کی ابتدائی حرکات کم وبیش باقاعدہ ہوتی ہیں۔ بعد میں اگر بچہ کو اس طرح سے اٹھالیا جائے کہ اس کے پاؤں معلق رہیں تو وہ اپنی ٹانگوں کو یکے بعد دیگرے حرکت دیتا ہے۔ لیکن جب تک چلنے کی تسویق عصبی مرکزوں کی فطری پختگی سے بیدار نہیں ہوتی، اس وقت تک بچے کے پاؤں کتنے ہی زمین پر رکھے جائیں اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ ٹانگیں مڑی ہوئی اور نرم رہتی ہیں اور بچوں کے زمین کے مس ہونے پر یہ نیچے کی طرف دبانے کے عضلی انقباضات کی صورت میں رد عمل نہیں کرتے۔ لیکن جونہی کھڑے ہونے کی تسویق پیدا ہوتی ہے بچہ اپنی ٹانگوں کو سخت کرنے لگتا ہے، اور جونہی وہ فرش یا زمین کو محسوس کرتا ہے ٹانگوں کو نیچے کی طرف کو دباتا ہے۔ بعض بچوں میں یہ حرکت کی پہلی رد عمل ہوتی ہے۔ بعض میں اس سے پہلے گھٹنوں چلنے کی جبلت ہوتی ہے جو جہاں تک میرا تجربہ ہے بہت ہی اچانک طور پر پیدا ہوتی ہے۔ کل تک تو بچہ کو جہاں بٹھایا جاتا تھا، وہ نچلا بیٹھتا تھا۔ آج اس کے لئے بیٹھا رہنا

بالکل ناممکن ہے۔ زمین کو محسوس کرتے ہی ہاتھوں کے بل چلنے کی تسویق اس کو اس قدر بیقرار کرتی ہے کہ وہ سیدھا بیٹھ ہی نہیں سکتا۔ عموماً بازو بہت کمزور ہوتے ہیں اور چھوٹا پرشوق تجربہ کرنے والا ناک کے بل گر پڑتا ہے۔ مگر اس کا استقلال ان باتوں کی پروا نہیں کرتا، اور وہ چند دن میں گھٹنوں کے بل چوپاؤں کی طرح سے کمرے میں چلنا سیکھ لیتا ہے۔ گھٹنوں کے بل چلنے میں مختلف بچوں کی ٹانگوں کی وضع میں بہت فرق ہوتا ہے۔ خود میں نے اپنے بچہ کو گھٹنوں چلنے میں یہ دیکھا کہ زمین پر اگر کچھ نظر آتا تھا تو اس کو یہ اپنے منہ سے اٹھا لیتا تھا۔ یہ ایسا مظہر ہے جو بقول ڈاکٹر او ڈبلیو ہومز پاؤں کی انگلی سے پکڑنے کے ابتدائی رجحان کی طرح سے قبل انسان اجداد کی عادات کی یادگار معلوم ہوتی ہے۔

چلنے کی جبلت بھی اسی طرح سے اچانک مہیج ہو سکتی ہے، اور اس کا کل اکتساب ایک ہفتہ کے دور میں پورا ہو سکتا ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ رفتار میں ایک طرح کا بانڈا پن باقی رہتا ہے۔ انفرادی طور پر مختلف بچوں میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے، مگر بہ حیثیت مجموعی یہ کہنا، احتیاط کے خلاف نہیں ہے کہ ان حرکی جبلتوں کے نشوونما کی جو کچھ صورت ہے انگریز ائتلافی مذہب کے فلاسفہ اس کے بالکل خلاف بیان کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ بعض ادراکات کے بعض بے قاعدہ حرکات کے ساتھ اور بعض نتیجہ لذات کے ساتھ ائتلاف پانے کا نتیجہ ہیں۔ مسٹر بین نے بعض نوزائیدہ بھیڑ کے بچوں کے طرز عمل کو بیان کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ چال ایک نہایت سریع تجربہ سے آتی ہے۔ لیکن جو مشاہدہ درج کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قوت شروع ہی سے مکمل ہوتی ہے۔ اور جن لوگوں نے نوزائیدہ گوسالوں، بھیڑ کے بچوں اور سور کے بچوں کے عمل کا مشاہدہ کیا ہے وہ سب اس بارے میں متفق ہیں کہ ان تمام جانوروں میں کھڑے ہونے، چلنے اور منظروں اور آوازوں کی نقشہ نویسانہ اہمیت کی ترجمانی کی قوت پیدائش کے وقت

مکمل ہوتی ہے۔ اکثر ایسے جانور جو چلنے یا اُڑنے کی مشق کرتے معلوم ہوتے ہیں ان کا ظاہر پر فریب معلوم ہوتا ہے۔ ان کے عمل میں جو بے ڈھنگا پن معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ تجربہ سے کامیاب حرکات کا اتلاف اور ناکام حرکات کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جانور متعلقہ مرکزوں کی تیاری سے پہلے کام شروع کر دیتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ کے مشاہدات اس بارے میں بھی ایسے ہی قطعی ہیں جیسے کہ پرندوں کے بارے میں ہیں۔

" وہ کہتے ہیں کہ پرندے اڑنا سیکھتے ہیں۔ دو سال ہوئے کہ میں نے پانچ بے پروں کی ابابیلوں کو ایک چھوٹے سے بکس میں جو ان کے گھونسلے سے کچھ زیادہ بڑا نہ تھا، بند کر دیا تھا۔ چھوٹا سا بکس جس کے سامنے کا حصہ تاروں کا تھا، گھونسلے کے قریب دیوار میں ٹنگا تھا۔ اور بچوں کو ان کے ماں باپ تاروں میں سے کھلا دیتے ہے اس قید میں ان کو اس وقت سے رکھا گیا تھا، جب کہ وہ پوری طرح بازو پھیلا ہی نہ سکتے تھے، اور اس وقت تک ان کو رکھا گیا جب ان کے بازو خوب تیار و مضبوط ہو گئے۔ جب ان قیدیوں کو رہا کیا گیا، تو ان میں سے ایک تو مر چکا تھا...... باقی چار یکے بعد دیگرے چھوڑے گئے۔ ان میں سے دو نے تو اڑنے میں محسوس طور پر جھجک ظاہر ہوئی ان میں سے ایک تقریباً نوے گز اُڑ کر درختوں میں غائب ہو گیا۔ اور دوسری چیز کی طرف نہیں اڑے۔ حالانکہ ان کے قد و قامت میں، اور بڑی ابابیلوں کے قد و قامت میں کوئی خاص فرق بھی نہ تھا۔ آخر ان میں سے ایک نے تو برآمدے کے گرد چکر لگایا اور دوسری ایک جھاڑی تک اس طرح بلند ہوئی جس طرح کہ بڑی ابابیلیں ہر ساعت کرتی رہتی ہیں۔ اس گرمی میں میں نے ان مشاہدات کی تصدیق کی ہے۔ دو ابابیلیں پھر اسی طرح سے بند کر لی گئیں۔ ان میں سے ایک کو جب چھوڑا گیا تو زمین سے لگی ہوئی ایک یا دو گز اُڑی۔ اور بیچ کے درخت کی طرف چلی مگر اس درخت سے نہایت خوبی کے ساتھ بچ کر نکلی اس کے بعد دیر تک یہ بیچ کے درختوں کے گرد چکر کاٹتی ہوئی دیکھی گئی

دوسری ہوا میں غیر معمولی طور پر اپنے پر پھڑپھڑاتی رہی اور تھوڑی دیر میں یہ درختوں میں غائب ہو گئی۔ اسی قسم کے مشاہدات میں نے پھدکی پدڑی بیوں کے متعلق کئے ہیں اور ان سے بھی اسی قسم کے نتائج مرتب ہوئے ہیں۔

اس شہادت کی بنا پر ممکن ہے کوئی شخص انسانی بچہ کے متعلق بھی پیشین گوئی کرنے پر مائل ہو جائے۔ اور یہ کہے کہ اگر بچہ کو چلنے کی پہلی تسویق کے ظاہر ہونے کے بعد دو یا تین ہفتہ چلنے سے باز رکھا جائے (جس کی آسانی کے ساتھ یہ تدبیر ہو سکتی ہے کہ دونوں پنجوں پر ایک چھوٹا سا آبلہ ڈال دیا جائے) تو اس صورت میں وہ بھی محض عصبی مرکزوں کی تیاری کی بنا پر اسی قدر آسانی کے ساتھ چل سکے گا گویا سیکھنے کا معمولی عمل اس زمانہ میں ہو گیا جب پاؤں پر آبلہ تھا۔ امید بہ کی جاتی ہے کہ اگر کسی محقق کی بیوی کا ایسی حالت میں انتقال ہو جائے کہ بچہ کی نگرانی و پرورش کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی نہ ہو تو وہ اس خیال کا زندہ معمول پر بہت جلد امتحان کرے گا درختوں جنگلوں کریوں وغیرہ پر چڑھنا ایک نمایاں جبلی رجحان ہے جو چوتھے سال کے بعد تیار ہوتا ہے۔

آواز و تکلم۔ آواز دو طرح کی ہوتی ہے یا تو یہ پر لحن ہوتی ہے یا بامعنی ہوتی ہے۔ پیدائش کے چند ہی ہفتے کے بعد بچہ اپنے جذبات کا حروف علت کی صورت میں سانس اندر لیتے اور باہر نکالتے وقت اظہار کرتا ہے اور تقریباً ایک گھنٹہ تک لیٹے لیٹے فوں فوں غوں غوں کیا کرتا ہے مگر اس نغمہ سرائی کو تکلم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تکلم بامعنی آواز کو کہتے ہیں۔ دوسرے سال کے دوران میں بامعنی آوازوں کی ایک تعداد بچہ اکتساب کرتا ہے۔ لیکن اصل گویائی کا اس وقت تک آغاز نہیں ہوتا آوازوں کے نقل کرنے کی جبلت نظام عصبی میں پختہ نہیں ہوتی۔ بعض بچوں میں یہ جبلت نظام عصبی میں بالکل اچانک طور پر پختہ ہو جاتی ہے۔ اس جبلت کے تیار ہونے کے بعد گویائی نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر جاتی ہے۔ بچہ جس لفظ کو سنتا ہے۔ اس کی فوراً نقل کرتا ہے۔ اور اس کا بار بار اعادہ کرتا ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ

اس کو اپنی اس نئی قوت کے اکتساب پر خوشی ہوتی ہے۔ اس وقت اس سے باتیں کرنا تو بالکل ناممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کی حالت تو بالکل گونج کی سی ہوتی ہے وہ جواب تو نہیں دیتا، بلکہ جو کچھ سنتا ہے اس کو دہرا دیتا ہے۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا ذخیرہ الفاظ بہت جلد ترقی کر جاتا ہے۔ تھوڑا تھوڑا کرکے چھوٹا باتونی بات کو سمجھنے لگتا ہے، اور اپنی ضروریات و ادراکات کے اظہار کے لئے الفاظ کو جوڑنے لگتا ہے، بلکہ سمجھ کر جواب بھی دینے لگتا ہے۔ غیر گویا حیوان سے وہ حیوان گویا بن جاتا ہے۔ اس جبلت کے متعلق دلچسپ بات یہ ہے کہ اکثر اوقات آوازوں کے نقل کرنے کی تسویق بالکل اچانک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے پیدا ہونے تک ممکن ہے بچہ اسی طرح گویائی سے عاری رہے جس طرح کہ کوئی اور جانور ہوتا ہے، اور چار ہی دن بعد اس کی توانائی اس سمت کی طرف رجوع ہو جائے۔ بچپن کی اثر پذیر عمر میں جو گویائی کی عادتیں قائم ہوتی ہیں، وہ اکثر اشخاص میں نہایت ہی اہم قسم کی نئی عادات کی پیدائش کو دبانے کے لئے بالکل کافی ہوتی ہیں۔ غور کے لائق بات ہے کہ جو لوگ کسی غیر زبان کو ابتدائی جوانی کے گزرنے کے بعد حاصل کرتے ہیں، ان کا لہجہ ہمیشہ اجنبیوں کا سا ہوتا ہے۔

نقل و تقلید۔ بچے کے پہلے لفظ تو ایک حد تک اسی کے اختراع ہوتے ہیں، جس کو اس کے والدین اختیار کر لیتے ہیں، اور جن سے جہاں تک ان الفاظ کا تعلق ہوتا ہے، کرۂ ارض پر ایک نئی انسانی زبان بن جاتی ہے۔ لیکن حرکات کے نقل کرنے کی جبلت اصوات سے نقل کرنے کی جبلت سے پہلے پیدا ہوتی ہے۔ پروفیسر پریر اپنے بچے کا ذکر کرتے ہیں، جو پندرہ ہفتے کی عمر میں اپنے باپ کے ہونٹوں کے نکلے ہوئے کی نقل کرتا تھا۔ بچپن کی مختلف نقلیں مثلاً روٹی پکانے کی یا بائی بائی کہنے کی یا شمع بجھانے کی نقلیں زندگی کے پہلے سال کے اندر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد نقلی کھیلوں کا نمبر آتا ہے، مثلاً لکڑی کا گھوڑا بنانا، یا اکڑ کر سپاہیوں کی نقل کرنا وغیرہ۔ اس کے بعد یہ انسان تقلیدی حیوان بن جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تمام تعلیم پذیری اور اس کے تمدن کی کل تاریخ

اسی خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جس کو رقابت رشک اور حرص کے جذبات قوی کرتے ہیں۔ بنی نوع کے ہر فرد کا اصول یہ ہوتا ہے: انسانیت کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہے اسی لئے جب کسی دوسرے شخص سے قوت یا فوقیت کا اظہار ہوتا ہے، تو وہ اس وقت تک بیچین و بیتاب رہتا ہے، جب تک خود اس سے یہ ظاہر ہو جائے مگر قطع نظر اس قسم کی تقلید کے جس کی نفسیاتی بنیاد پیچیدہ ہے۔ ایک نسبۃً زیادہ براہ راست رجحان بھی اس امر کا ہوتا ہے، کہ جس طرح سے اور بولیں چلیں مختصر یہ کہ جس طرح سے اور عمل کریں اسی طرح سے ہم بھی کریں۔ اور عموماً آیا کسی شعوری ارادہ کے بغیر ہو جاتا ہے۔ ایک تقلیدی رجحان انسانوں کے بڑے بڑے مجمعوں سے ظاہر ہوتا ہے، اس سے بھاگڑ مستی اور تشدد کی ایسی دیوانہ وار حرکات ہوتی ہیں جس سے بہت ہی کم لوگ ارادی طور پر بچ سکتے ہیں۔ اس قسم کی نقل و تقلید کا مادہ اور اجتماع پسند حیوانوں میں بھی ہوتا ہے، اور یہ صحیح معنی میں جبلت ہے کیونکہ یہ عمل کی ایک کورانہ تسویق ہے۔ جو ایک خاص قسم کے ادراک بعد قطعاً ولازماً وقوع میں آتی ہے۔ اگر دوسری کو ہم جمائی لیتے ہنستے یا کسی طرف دیکھتے یا دوڑتے دیکھیں، تو اسی عمل سے خود کو باز رکھنا خاص طور پر دشوار ہوتا ہے۔ مسمیریزم کے بعض معمول اپنے عامل کو جو حرکتیں کرتے ہوئے دیکھتے ہیں، خود کو ان کی نقل پر مجبور پاتے ہیں[1] خاص قسم کی نقلوں سے دیکھنے والوں اور نقل کرنے والے کو ایک خاص قسم کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ تمثیلی تسویق یعنی اپنے کو کچھ اور ظاہر کرنے میں نقل کی اس لذت کا عنصر ہوتا ہے۔ اس کا ایک اور عنصر وہ خاص قوت کا احساس ہوتا ہے، جو اپنی شخصیت کو اس قدر وسعت دینے میں ہوتا ہے کہ اس کے اندر دوسرا شخص بھی داخل ہو جائے۔ چھوٹے بچوں میں بعض اوقات اس جبلت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ میرے ایک بچہ کی تیسرے سال کے سن میں مہینوں یہ کیفیت رہی کہ وہ مشکل سے کسی وقت اپنے آپ میں

---

[1] جو کام تم اپنے شاگردوں سے کرانا چاہتے ہو اس کو خود کرو اور ان سے محض یہ نہ کہدو کہ اس کو کریں، اس کے متعلق باؤمان کی ہینڈ بُخ ڈرمارل طبع ۱۸۰۹ء صفحہ ۳۲ دیکھو۔

ہوتا تھا۔ اس کی حالت ہر وقت یہ ہوتی تھی کھیلو میں تو فرض کرو فلاں ہوں اور تم فلاں ہو، اور کرسی فلاں شے ہے پھر ہم یہ کریں گے وغیرہ اگر تم اس کا نام اپنے لیکر پکارتے، تو وہ فوراً کہدیتا کہ میں اپنے نہیں میں تو گیند ہوں یا گاڑی ہوں یا اور کوئی نام لے دیتا جس کی نقل میں وہ اس وقت مصروف ہوتا کچھ عرصہ کے بعد کہیں وہ اس تسویق کے اثر سے آزاد ہو گیا، مگر جب تک یہ تسویق رہی اس وقت تک تصورات کا خودکار نتیجہ معلوم ہوتی رہی، اکثر اس کی طرف اور اکات سے ذہن منتقل ہوتا تھا، اور اس کی حرکی نتائج ظہور میں آتے تھے۔ نقل و تقلید رشک و رقابت میں مل جاتی ہے جو نہایت قوی جبلت ہے اور چھوٹے بچوں میں خاص طور پر حائل یا کم از کم خصوصیت کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے۔ ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ دنیا کا بڑا کام یہ جبلت انجام دیتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اگر ہم خود کام نہ کریں تو کوئی اور انجام دے گا اور تحسین اس کی ہوگی۔ اس لیے ہم اس کام کو کرتے ہیں۔ گو ہمدردی سے بہت کم تعلق ہے، بلکہ تیزی سے اس کو قریبی تعلق ہے جس پر ہم اب غور کرتے ہیں۔

تیزی، غصہ، برا ماننا۔ بہت سے امور میں انسان سب زیادہ غضبناک حیوان ہے۔ تمام معاشری حیوانوں کی طرح سے بقول فاؤسٹ اس کے سینے میں بھی دو جذبے ہوتے ہیں۔ ایک ملنساری اور کام آنے کا اور دوسرا رشک اور اپنے ہمجنسوں کی مخالفت کا۔ اگرچہ معمولاً وہ ان کے بغیر نہیں رہ سکتا، لیکن بعض افراد کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی نہیں رہ سکتے وہ ایک قبیلہ میں رہنے پر تو مجبور ہے، مگر جہاں تک اس کے امکان میں ہوتا ہے، اس کو یہ فیصلہ کرنے کا حق ہوتا ہے کہ اور کن افراد پر قبیلہ مشتمل ہوگا۔ بعض تکلیف دہ افراد کے مار ڈالنے سے جو باقی رہ جائیں گے، ان کی زندگی تو بہتر ہو جائے گی یا کسی ایسے ہمسایہ قبیلہ جس سے بھلائی کی توقع نہ ہو بلکہ ہمیشہ مخالفت رہتی ہو جس کے تباہ کر دینے سے کیا مادی طور پر کل قبیلہ کو فائدہ نہ پہونچے گا۔ اسی وجہ سے ہماری قوم کی پرورش خونین گہوارے میں ہوتی ہے۔ یہی انسانی تعلقات کے ناپائیدار ہونے کا باعث ہے، اور جو کل دشمن تھا وہ آج دوست ہو جاتا ہے،

اور جو آج دوست ہے، وہ کل دشمن ہو جاتا ہے۔ یہی اس واقعہ کا سبب ہے کہ ہم کامیاب خونیوں کے نمائندے اپنے امن پسند محاسن کے ساتھ سیرت کی ان بری خصوصیات کی آگ بھی اپنے اندر دبی رکھتے ہیں، جن کی بدولت ہمارے اجداد نے اتنی غارتگریاں کیں دوسروں کو نقصان پہونچایا اور خود محفوظ رہے۔

ہمدردی ایسا جذبہ ہے، جس کے جبلی ہونے کے متعلق علمائے نفسیات کے مابین نہایت سرگرم بحث رہی ہے۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی وہبی چیز نہیں ہے، بلکہ ان عمدہ نتائج کے سریع اندازے کا نتیجہ ہے، جو ہم کو ہمدردانہ فعل سے مرتب ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اندازہ ابتداً تو شعوری ہوتا ہے، لیکن جوں جوں عادتی بنتا جاتا ہے، زیادہ غیر شعوری ہوتا جاتا ہے اور آخر کار روایت و ائتلاف ایسے افعال کے محرک ہو سکتے ہیں، جن کو فوری تسویقات سے ممتاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے کے متعلق کچھ زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمدردی کی بعض اشکال مثلاً ماں کو بچے سے جیسی ہمدردی ہوتی ہے یقیناً فطری ہیں اور یہ اس خیال کا نتیجہ نہیں ہوتی، کہ بڑھاپے میں اولاد ہم کو کھلائے پلائے گی۔ بچہ اگر کسی خطرہ میں ہوتا ہے، تو ماں سے اندھا دھند مدافعت اور اندیشہ کی حرکات ظہور میں آتی ہیں۔ جوان محبوب یا دوست کو اگر کسی قسم کا نقصان یا گزند پہونچنے کا اندیشہ ہوتا ہے، تو بھی ہم سے اکثر ایسی حرکتیں ہوتی ہیں، جو احتیاط و دور اندیشی کے قطعاً منافی ہوتی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی بعض مل جل کر رہنے کے واقعہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ چوپائے اپنے زخمی رفیق کی مدد نہیں کرتے، اس کے برعکس ان کے اس کو مار ڈالنے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا دوسرے بیمار کتے کو چاٹتا ہے، بلکہ اس کے لئے خوراک بھی فراہم کرتا ہے۔ اور بندروں کی ہمدردی کے بہت سے مشاہدے ہوئے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان دوسروں کی تکلیف یا خطرے کو دیکھ کر براہ راست متاثر ہوتا ہے، اور اگر کوئی پیچیدگی مانع نہیں ہوتی، تو یہ براہ راست اس کے امدادی افعال کی محرک ہوتا ہے۔ اسی قسم کی ہمدردی میں کوئی بات ناقابل توجیہ یا مرضی نہیں ہے، اور نہ اس کے اندر کوئی ایسی بات ہے، جس سے اس کو بین کے

خیال کے مطابق جنون سے تشبیہہ دی جا سکے، یا ارادے کے باقاعدہ اخراجات کے مخالف قرار دیا جا سکے۔ ممکن ہے یہ اخراج ہی اور اخراجات کی طرح سے باقاعدہ ہو، اور بے قاعدہ تغیر میں سے انتخاب ہوا ہو، بالکل اسی طرح جس طرح سے معاشرت پسندی اور محبت مادری اسپینسر تک کی رائے میں اس قسم کے تغیرات پر مبنی ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہمدردی خاص طور پر دوسری جبلتوں سے دب جاتی ہے جن کا خود اس کا ہیجان باعث ہوتا ہے۔ وہ مسافر جس کی نیک کاری نے مدد کی تھی اس سے راہب اور لیوی کے دل میں جو اس کے پاس سے گذرے تھے ایسا ہی جبلی خوف یا نفرت پیدا ہو سکی ہوتی کہ ان کی ہمدردی نمایاں نہ ہو سکتی پس یہ بات مسلم ہے کہ عادتیں معقول افکار اور نقصان و نفع کے اندازے ممکن ہے یا تو ہمدردیوں کو دبا دیں یا انھیں قوی کر دیں اسی طرح سے جبلت محبت یا نفرت اگر مصیبت زدہ کی نسبت ہوں تو ہمدردی کو قوی و کمزور بنا سکتے ہیں۔ شکار اور جنگ کی جبلت بھی جب ہیجان ہوتی ہے تو یہ بھی ہماری ہمدردی کو قطعاً دبا دیتی ہے۔ یہی انسانوں کے ان مجمعوں کی بے رحمی کا باعث ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے پھانسنے یا تکلیف دینے کے لئے تعاقب کرتے ہیں۔ آنکھوں میں خون اتر آتا ہے اور ہمدردی رفو چکر ہو جاتی ہے[1]

جبلت شکار کی اصل بھی ارتقائے نسل کے اندر اسی قدر بعید ہے[2]

---

[1] ہمدردی کے متعلق اخلاقیات کی کتابوں میں بحث کی گئی ہے ایک بہت ہی عمدہ باب تھامس فاؤلر کی کتاب پرنسپلس آف مارل کے دوسرے حصہ میں باب ۲ ہے۔

[2] مجھے اب ایک بہت ہی عام جذبہ کا حوالہ دینا چاہیئے جو ان لڑکوں میں ہوتا ہے جن کی خودسرانہ پرورش ہوتی ہے خصوصاً دیہات میں ہر شخص جانتا ہے کہ لڑکے کو بتیر ہی مچھلی کیکڑے یا کسی دوسرے جانور کو یا پرندے کے گھونسلے دیکھ کر کیسی خوشی ہوتی ہے۔ اور اس میں تمام پیچیدہ چیزوں کے علحدہ علحدہ کرنے توڑنے کھولنے خراب کرنے کا

شکار اور لڑائی کی جبلت بہت سے مظاہر میں ترکیب پاتی ہے۔ یہ دونوں جذبۂ غضب کے معین ہوتے ہیں۔ اکثر اذہان کو ظلم وستم کی داستانیں جو مرغوب ہوتی ہیں اسی کی بھی یہ دونوں جبلتیں باعث ہوتی ہیں۔ جس وقت ہم پر غیظ وغضب طاری ہوتا ہے، اس وقت طیش کو اندھا دھند بے لگام چھوڑتا ہے (یہ ایسا ہیجان ہے جو انسانی جذبات میں ایک کو چھوڑ کر باقی سب سے قوی ہوتا ہے) کی توجہ صرف اس طرح سے کہ یہ نہایت ہی وحشیانہ قسم کی تسویق ہے، اور اس کو عضلی اخراج کی فوری اور شدید رجحانات سے زیادہ تعلق ہوتا ہے بہ نسبت نتائج تجربہ کی کسی ممکن یا ائتلاف تصورات کے۔ میں اس کو یہاں اس لئے بیان کرتا ہوں کہ بلاوجہ بیرحمی کو معمہ خیال کیا گیا ہے، اور ارباب فکر نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ہماری فطرت کی کوئی اصلی صفت نہیں ہے۔ بلکہ دیگر نسبتۂ کم مذموم عناصر ذہن کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ یہ کام بالکل بیہودہ ہے۔ اگر ارتقا اور بقائے اصلح کا قانون صحیح ہے، تو شکار اور انسانی رقیبوں کی تباہی انسان کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیسا شدید رجحان ہوتا ہے، اور تیتریوں کی ٹانگیں اور پر نوچ کر اور کسی نہ کسی جانور کو تکلیف دیکر وہ کیسا خوش ہوتا ہے۔ اس کو چھپی ہوئی لذیذ چیزوں کے چرانے کا کس قدر شوق ہوتا ہے، پرندوں کے گھونسلوں پر حملہ بولنے کا خیال ان کے لئے کس قدر شدید کشمکش رکھتا ہے، بلا اس کے کہ اس کے انڈے یا بچے کھانے کی ذرا سی بھی نیت ہو۔ یہ واقعہ عرصہ سے معروف ہے، اور معلم روزانہ دیکھتے ہیں۔ لیکن ان تسویقات کی توجیہ جو محض اشیاء کے ادراک ہوتی ہیں، اور اکثر حالتوں میں آئندہ کسی لذت کے حاصل ہونے کا تصور بھی نہیں ہوتا اب تک کسی نے نہیں کی، حالانکہ ان کی توجیہ نہایت سہل ہے۔ اکثر حالتوں میں تو یہ کہا جائے گا کہ لڑکا چیزوں کو استعجاب کی بنا پر توڑتا ہے۔ بالکل صحیح! مگر یہ استعجاب کہاں سے آتا ہے۔ یہ ہر چیز کے کھولنے اور یہ دیکھنے کی کہ اس کے اندر کیا ہے بے پایاں خواہش کیوں پیدا ہوتی ہے۔ لڑکا گھونسلے سے انڈے لیکر کیوں برباد کر ڈالتا ہے، جب کہ اس کو ان کے کھانے کا مطلق خیال نہیں ہوتا، یہ ایک موروثی جبلت کے اثرات ہیں، جو اس قدر قوی ہوتی ہے کہ تنبیہات اور سزائیں اس کو دور نہیں کر سکتے۔

قدیم واصلی افعال میں سے سب سے زیادہ اہم ہوگا جس کی وجہ سے لڑنے اور تعاقب کرنے کی عادت لازماً داخل فطرت ہوجانی چاہیئے۔ بعض ادراکات فوراً اور ویگر انتباجات وتصورات کی مداخلت کے بغیر جذبات اور حرکی اخراجات کا باعث ہوئے ہیں۔ اور آخرالذکر دونوں کی صورت حال کچھ ایسی ہے کہ یہ دونوں بہت ہی شدید رہے ہوں گے، اس لئے جب ان کو کوئی رکاوٹ پیش نہ آئی ہوگی تو یہ غایت درجہ لذت بخش ہوتے ہوں گے۔ چونکہ انسانی خونخواری انسانوں کی فطرت کا اس قدر قدیم جزو ہے اسی وجہ سے ہم اس کی بیخکنی نہیں کر سکتے خصوصاً جب دلچسپی لڑائی یا شکار ہو [1]

[1] ۔ حیوانی تاریخ اور ارتقا کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات تعجب خیز معلوم نہیں ہوتی ایک بہت ہی خاص شے یعنی خون ایک بہت ہی خاص دلچسپی اور ہیجان کا مہیج بن جانی چاہیئے تھی۔ اس کے دیکھنے سے لوگوں کو غش آنا عجیب بات ہے۔ اس سے کم تعجب خیز بات یہ ہے کہ ایک بچہ خون کو بہتا ہوا دیکھ کر چاقو لگ جانے کے احساس سے زیادہ خوف زدہ ہو جاتا ہے سینگ دار مویشی اکثر (اگرچہ ہمیشہ نہیں) خون کی بو سے بہت شدت سے بھڑکتے ہیں۔ بعض غیر معمولی انسانوں میں اس کے دیکھنے یا اس کے خیال سے ایک مرضی لطف محسوس ہوتا ہے۔ "ب اور اس کا باپ ایک روز شام کے وقت ہمسائے کے یہاں تھے، سیب کے کاٹتے وقت اس کے باپ کے اتفاقاً زور سے چاقو لگ گیا، اور خون بہت تیزی سے بہنے لگا۔ اس کو دیکھ کر ب پریشان اور بیچین ہو گیا اور اس کا چہرہ زرد پڑ گیا۔ اس کے طرز عمل میں خاص قسم کی تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس واقعہ سے لوگ پریشان کہ وہ گھر سے نکلا اور قریب کے کھیت پر پہونچ کر اس نے ایک گھوڑے کا گلا کاٹ کر اس کو مار ڈالا۔ ڈاکٹر ڈی۔ ایچ ٹیو کے اس شخص کی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے (جرنل آف مینٹل سائنس اکتوبر ۱۸۹۵؁) کہتے ہیں کہ وہ خون کو دیکھ کر متاثر ہو گیا تھا۔ اور اس کی پوری زندگی بزدلانہ بیرحمیوں کا ایک سلسلہ تھی۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ بعض افراد خون کو دیکھ کر لذت اندوز ہوتے ہیں .... ہم اس کو جنون خون کہہ سکتے ہیں۔ ڈاکٹر ڈیسوبج نے تھیلم کے اسپتال میں فرانس کے ایک شخص کو داخل کیا تھا، جس کی دیوانگی کی علامت سے ابتدائی علامت خون کی پیاس تھی

چنانچہ روشی فاڈکالڈ کہتا ہے کہ خود ہمارے دوستوں کے مصائب میں کوئی جزو ایسا ہوتا ہے جو ہمارے لئے قطعاً ناگواری کا باعث نہیں ہوتا۔ امن داماں کا علمبردار جب اخبار کے کالم کی چوٹی پر ہولا دینے والی قصاوت جلی حروف میں لکھی ہوئی دیکھتا ہے تو وہ بھی ایک لمحہ کے لئے بہیمیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور جوشش کی ایک سنسنی جسم میں سے گزر جاتی ہے۔ غور کرنے کے لائق بات ہے کہ بازار میں اگر کوئی جھگڑا ہو جائے تو لوگ کس طرح سے ہجوم کرتے ہیں۔ دیکھو سال بھر میں ایسے لوگ کس کثرت سے ریوالور خریدتے ہیں جن میں سے ہزار میں سے ایک بھی کبھی ان کے استعمال کرنے کی حقیقی نیت نہیں رکھتا۔ مگر جن میں سے ہر ایک کے وحشیانہ احساس میں ہتیار کا دستہ پکڑتے وقت ایک خوشگوار گدگدی ہوتی ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ میں ایک خطرناک قسم کا گاہک ہوں گا۔ اس ذلیل مجمع پر نظر ڈالو جو مہرمشت زن اور گھونسے باز کے جلو میں چلتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک یہ خیال کرتا ہے کہ اس میں بہیمیت و وحشت کا کچھ حصہ ادھر بھی منتقل ہوتا ہے اور وہ اس کی نشاط سے لذت اندوز ہوتا ہے، اور اس کی تکالیف سے محفوظ رہتا ہے۔ انعامی گھونسہ بازی میں فریقین کی طرف سے پہلے جو وار ہوتے ہیں، ان سے ایک مہذب تماشائی کی طبیعت خراب ہو جاتی ہے، گر بہت جلد اس کے خون میں ایک فریق کی حمایت کا جوشش پیدا ہوتا ہے، اور پھر فوراً یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دوسرے فریق کو جتنی بھی مار پڑے تھوڑی ہے۔ بعض ادنیٰ اور مخبوط اشخاص کے خونین افسانوں پر پردہ ڈال دو، اور نیز اس وحشت و بربریت پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جس کے دور کرنے کی وہ پیرس کے ایک مسلخ میں جایا کرتا تھا جس آدمی کا واقعہ میں نے بیان کیا ہے وہ بھی خون کو دیکھ کر کسی طرح سے خوش ہوتا تھا، لیکن اس پر اس جنون کا دورہ شدت سے نہ ہوا تھا۔ خون کے دیکھنے سے اس کو واضح طور پر خوشی ہوتی تھی، اور کسی وقت بھی خون سے اس کی فطرت کے بدترین عناصر برانگیختہ ہو جاتے تھے۔ ایسی مثالیں بھی آسانی سے یاد آجائیں گی جن میں قاتلوں نے بلا (شبہہ مجنون) اس انتہائی لذت کو بیان کیا ہے جو ان کو بچوں کے گرم خون کو دیکھنے سے محسوس ہوتی ہے۔"

جو ایک خاصے مہذب آدمی میں ہیجان کے اندر اس وقت آسکتی ہے جب (مثلاً ایک شہر کو لوٹتے وقت) دیر حصول فتح کا ہیجان اور قتل و غارت کی اچانک فرصت اور مجمع کی غارت گری کے اثر اور نقل کرنے اور بازی لیجانے کی تسویق سے مل جل کر اندھا دھند قتل و خونریزی کی کورانہ جبلت کو سیر کرنے اور انتہا کو پہونچا دینے کا شوق ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں! جو لوگ اس کی توجیہ کو اوپر سے نیچے کی طرف لاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کیفیت فتح کے نتائج سے پیدا ہوتی ہے جن کا سرعت کے ساتھ انبساط ہوتا ہے اور ان خوشگوار عواطف کا نتیجہ ہے جن کا ان سے تمثل میں ائتلاف ہوتا ہے انھوں نے اس صورت حال کا غلط اندازہ کیا ہے۔ ہماری وحشت و بہیمیت کورانہ ہوتی ہے اور اس کی توجیہ صرف اسفل سے ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس کا اپنے سلسلہ توارث میں پتہ لگا سکتے تو ہم کو معلوم ہوتا کہ جوں جوں ہم پیچھے ہٹتے جاتے ہیں یہ حکمی اضطراری ردعمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ خالص اور بلا واسطہ جذبہ بھی بنتا جاتا ہے جیسا کہ یہ ہے[1]

بچپن میں یہ ایسی صورت اختیار کرتا ہے۔ بچے جو ٹڈوں اور تیتریوں

---

[1] "باجیونیل ایک تیندوے کے ساتھ لڑکتا ہوا ایک کھڈ کے کنارے تک پہونچتا ہے وہاں اس کا اس اتفاقاً درندے کے منہ کے کھل جانے کی وجہ سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور وہ انتہا درجہ کی کوشش کر کے جانور کو کھڈ میں دھکیل دیتا ہے۔ وہ اس حالت میں اٹھتا ہے کہ اس کو آنکھوں سے کچھ دکھائی نہیں دیتا منہ سے خون تھوک رہا ہے اور کچھ نہیں جانتا کہ صورت حال کیا ہے۔ اس کو صرف ایک چیز کا خیال ہوتا ہے کہ وہ غالباً ان زخموں سے جانبر نہ ہوگا، گو مرنے سے پہلے تیندوے سے انتقام لے لینا چاہیے، وہ ہم سے بیان کرتا ہے کہ مجھے اپنی تکلیف کا خیال نہ تھا، انتہائے غضب میں میں نے اپنا شکاری چاقو نکالا، اور یہ تو معلوم نہ تھا کہ اس درندے کا کیا ہوا میں نے اس کی ہر جگہ کشمکش کے جاری رکھنے کے لئے تلاش کی۔ اس حالت میں عربوں نے اپنے پہونچنے پر مجھ کو پایا"

(مقتبسہ از گویاں La Morale Sans. Obligation etc. صفحہ ۲۱۰)

کی ٹانگیں اور پر نوچ دیتے ہیں، اور جو مینڈک پاتے ہیں اس کی اوج گوج نکالے بغیر نہیں رہتے، ان کو اس بات کا مطلق خیال نہیں ہوتا۔ یہ جانوران کے ہاتھوں میں ایک دلچسپ مشغلہ کی جل پیدا کرتے ہیں، اور ان کو اس پر عمل کرنا ہوتا ہے ان کی حالت اس شیطان لڑکے جیسی پومیراپ کی سی ہوتی ہے، جس نے ایک چھوٹی بچی کا گلا محض یہ دیکھنے کے لئے کاٹ دیا تھا، کہ گلا کٹتے وقت وہ کیا کرے گی۔ اس تسویق کے معمولی محرک بڑے چھوٹے کل حیوان ہوتے ہیں، جن کے متعلق مخالف عادت قائم نہیں ہوتی نیز کل وہ انسان ہوتے ہیں، جن میں ہم اپنے طرف ایک خاص قسم کی نیت محسوس کرتے ہیں، اور ایسے انسانوں کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے، جو ہم کو اپنی نظر چال یا اپنی زندگی اور کسی واقعہ سے جس کو ہم ناپسند کرتے ہوں متنفر کر دیا ہو۔ ہمدردی اور اسے خیال سے دب جانے کی بنا پر جو مخالف قسم کی تسویقات کو بروئے کار لاتا ہو، مہذب آدمی اپنی غیظی جبلتوں پر بالکل قدرتی انداز میں ردعمل کرنے کی عادت کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ان کو صرف غصہ کا ایک سرسری سا احساس ہو جاتا ہے، جس کے ساتھ خفیف جسمانی مظہر ہوتا ہے، اور بس یہی ان کے جسمانی مقابلہ کی حد رہ جاتی ہے۔ مگر اس قسم کا احساس بہت سی چیزوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ بے جان چیزوں رنگ کے مجموعوں ناپسندیدہ کھانوں سے لطیف مذاق اور چڑچڑے مزاج کے آدمیوں میں حقیقی غصے کے ہیجان نمودار ہو سکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عورتوں میں مردوں کی نسبت تیزی و تندی کم ہوتی ہے۔ اس فرق کا تعلق تسویق کے حرکی نتائج کی وسعت سے ہے، اس کی تعداد و تنوع سے نہیں ہے۔ عورتیں مردوں کی نسبت جلد برا مانتیں اور غضب آلود ہو جاتی ہیں، لیکن ان کا غصہ خوف اور ان کی فطرت کے دیگر اصول سے دب کر باتوں سے گذر کر لاتوں کی شکل اختیار نہیں کرتا۔ شکار کی اصلی جبلت ان میں مردوں کی نسبت یقیناً کم ہوتی ہے۔ آخر الذکر جبلت بعض خاص چیزوں کی عادت سے محدود ہو جاتی ہے، جو جائز قسم کا شکار اور کھیل ہو جاتی ہیں، اور دوسری چیزوں کی طرف اعتنا نہیں کیا جاتا۔ اگر شکار کی جبلت سے بالکل کام نہ لیا جائے،

تو ممکن ہے کہ یہ بالکل مرجائے، اور ایک شخص کے اگرچہ ایک وحشی جانور کا مار ڈالنا امکان میں ہو، مگر پھر بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی جاں بخشی کر کے خوش ہو۔ اس قسم کے لوگ اب بڑھتے جا رہے ہیں، مگر اس میں شک نہیں کہ طفل فطرت کی نفس میں اس قسم کا آدمی ایک قسم کا اخلاقی ہیولیٰ ہی معلوم ہو گا۔

خوف ایسا ردعمل ہے، جو انھیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے، جن سے درندگی اور خونخواری پیدا ہوتی ہے۔ جبلی حرکیات ہیں ان دونوں کا مقابلہ خالی از دلچسپی نہیں۔ ہم ڈرتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے، اس کا مار ڈالنا بھی چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ہم ان دونوں تحریکوں میں سے کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ہم پہلو امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے، جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے ردعمل میں ایک طرح کا عدم تیقن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم تیقن ایسا ہوتا ہے، جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے، اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہیے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلے میں کم جبلتیں رکھتے ہیں۔ خوف کے مظاہر جسمانی بہت پر از ہیجان ہوتے ہیں، اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے، کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں۔ بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات آخر کار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گہوارہ سے گور تک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لیے خوف کے معنی سمجھنے کے لیے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لیے اس قدر اندھا دھند امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شدائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں، مگر معنی سے معرا ہے۔ ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے، ہم کو اس کے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور

اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جن خوفناک تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت اس رنگین پردے سے زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے، جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام کے ساتھ سوتے ہیں۔

اب جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور جبلتوں میں سے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے، شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے، اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں۔ وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں ایک عمدہ مشاہدہ ایم پیریز کا بیان نقل کرتا ہوں۔

تین ماہ سے لیکر دس ماہ تک کے بچے بصری ارتسامات سے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے ڈرتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہوگا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں۔ ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کی علامات ظاہر ہوئیں اور نہ خوف کی۔ بلکہ وہ جو عورت اس کو لئے ہوئے تھی، اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ بجھانے میں مصروف تھے۔ مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پہیوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے، لہذا جس بچے کو ابھی کچھ تجربہ نہ ہوا ہو، اس پر خوف آنکھوں کے ذریعہ سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعہ سے طاری ہوتا ہے۔ یہ ایک قدرتی بات ہے کہ جن جانوروں میں قدرت نے یہ انتظام رکھا ہو کہ وہ خطرے کو دور سے محسوس کرلیں ان کے اندر یہ صورت حال ممکن ہے کہ الٹ جائے یا مختصر ہو جائے۔ اسی وجہ سے اگرچہ میں نے آدمی کے بچہ کو اس سن میں آگ سے ڈرتے ہوئے نہیں دیکھا، مگر کتے کے پلّوں بلی کے بچوں مرغی اور دیگر پرندوں کے بچوں کو اس سے ڈرتے ہوئے دیکھا ہے۔ ...... چند سال ہوئے کہ مجھے ایک گمشدہ بلی تقریباً ایک سال عمر کی ملی۔ چند ماہ بعد جب موسم سرما کا آغاز ہوا تو میں نے اپنے دارالمطالعہ میں جس میں کہ وہ رہتی تھی آگ روشن کی۔

اس نے پہلے شعلہ کے اوپر نہایت ہی خوف زدہ نظر سے دیکھا۔ یہ دیکھ کر میں
اس کو قریب لایا مگر وہ کود کر علیحدہ ہوگئی اور بستر کے نیچے جاکر چھپ گئی۔
اگرچہ آگ روزانہ روشن کی جاتی تھی مگر سردی کے موسم کے ختم سے پہلے وہ
اس کے قریب کرسی پر آکر نہ بیٹھ سکی۔ مگر دوبارہ جب سردی کا آغاز ہوا تو
اس کے ذہن سے آگ کی دہشت رفع ہوچکی تھی...... پس ہم یہ نتیجہ نکالتے
ہیں کہ خوف کے موروثی رجحان ہوتے ہیں جن کو تجربے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا
مگر جن کو ممکن ہے، آخر کار تجربہ بہت کچھ کم کردے، میرے خیال میں انسان کے
بچہ میں ان کا خاص طور پر کان سے تعلق ہے۔

بڑے ہونے کے بعد بھی شور کا اثر خوف کے بڑھا دینے میں بہت ہوتا ہے۔
طوفان خواہ سمندر میں ہو یا خشکی پر اس کی شاں شاں ہی ہماری پریشانی اور
گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے۔ خود مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے
پر لیٹا ہوا تھا، ہوا نہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آتی تھی۔
میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا، تو میرا قلب
ذرا دیر کے لئے رک جاتا تھا۔ کتا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے، تو وہ اپنے
شور کی وجہ سے زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث
ہوتے ہیں خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آورانہ انداز سے
آتے ہوں۔ یہ بالکل جبلی امر ہے، اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی
یا کتے کو پہلی ہی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ یہ اس کو چھوئیں
تو یہ ہفتوں ممکن نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور کمر پر ہاتھ پھیرنے
لگتے ہیں بعض قسم کے کیڑوں خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت
پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دبانا دشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ اس خوف
کا کتنا حصہ جبلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا
ہوگیا ہے۔ اس امر کا ثبوت، کہ حشرات الارض کا خوف بتدریج پیدا ہوتا ہے،
مجھے اپنے بچہ سے مل گیا میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا۔ پہلی بار

تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی۔ دوسری بار جب کہ اس کی عمر کوئی ڈیڑھ سال کی تھی۔ پہلی دفعہ تو اس نے فوراً پکڑ لیا۔ اور باوجود یکہ مینڈک چھوٹنے کی کوشش کر رہا تھا، اس نے اس کے سر کو اپنے منہہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا، اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرے پر آگیا اور اس نے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ کی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا، اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا، بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اس کو چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔ ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی، بعض بہت بڑی مکڑیوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثنا میں اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ پھر ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا اس روز سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت اچانک ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی شناسائی بھی اس کو نہ دبا سکی جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً چیخنے لگتا۔ اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیرضروری ہے کہ کتے کے عمل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے، جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چیخنے لگتا تھا۔ بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے۔ اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جس طرح سے بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا پا کر چیخنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سوراخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں۔ اس قسم کے خوف کی اور تنہائی اور گم ہو جانے کی کے ڈر کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے۔ اشٹانڈر کہتا ہے۔

"یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حد تک تو اس بات سے پیدا ہوتا ہے، کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں، اور یہ شبہہ ان کہانیوں سے پیدا ہوتا ہے، جو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں، مگر اس کے

برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست بیراث میں بھی ملا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چیختے ہیں خصوصاً اس حالت میں جب کہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں۔ بڑا آدمی بھی اپنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو، تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے، اگر چہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔"

اس قسم کا خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں پیدا ہوتا ہے۔ لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ اس قسم کے جبلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریچھوں کا سامنا ہوجایا کرتا تھا۔ یہ جانوران پر حملہ آور ہوا کرتے تھے۔ اور حملہ خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت جنگل میں ہوا کرتا تھا اسی وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ائتلاف قائم ہو گیا ہے جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرا دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے، اگر چہ اس میں بھی افراد میں باہم بیحد اختلاف ہوتا ہے۔ حرکی تسویقات کی قطعاً کورانہ جبلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے دبانے سے بالکل عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں، جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مذکورۂ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں، اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ جبلت منتخب کیونکر ہو سکتی ہے۔ تشریحی اعتبار سے تو انسان بلند مقامات پر چڑھنے کے لئے سب سے زیادہ موزوں حیوان ہے۔ اس انتظام کی نفسی اعتبار سے جو بہترین تعریف کی جا سکتی ہے وہ متوازن دماغ ہے۔ جب

گرنے کا خوف مطلق نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ خوف ایک حد سے آگے ہو تو خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر میو اپنی دلچسپ تصنیف لاپورا میں (جس کا فرانسیسی میں ترجمہ ہو چکا ہے) کے آخر میں یہ کہتے ہیں کہ اس کے بہت سے مظاہر کو مفید ہونے کے بجائے مرضی خیال کرنا پڑتا ہے۔ اکثر مقامات پر بین بھی یہی رائے ظاہر کرتا ہے۔ اور میرے خیال میں، ہر صاحب فکر پہلی نظر میں بغیر کسی تعصب کے یہی رائے قائم کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ تھوڑا سا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں لیکن اشتداد خوف یقیناً مضر ہے۔

غیر طبیعی اشیا کا ڈر بھی خوف کی ایک قسم ہے۔ اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مجالس تفتیش نفسی کے باوصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اس لئے ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبیعی عوائل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ ائتلاف پاکر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو انتہا تک پہونچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں۔ یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراؤنی ہوں اور امید کی بہم خلاف ورزیاں ہوتی ہیں۔ یہ آخری جزو ذہنی اور بہت ضروری ہے۔ یہ دیکھ کر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صریحاً ایک غیر معمولی شکل اختیار کئے جا رہا ہے، ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنیٰ حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے بروکس بیان کرتے تھے، کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ کتے کو اس طرح ڈرتے دیکھا کہ گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے۔ اور سبب اس کے خوف کا محض ایک ہڈی تھی جو ایک تاگہ میں بندھی ہوئی

کھینچ رہی تھی، اور کینڈ نے تاگے اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور رومینیز اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں۔ غیر طبعی اور ما فوق الفطرت کے تصور کے معنی علاوہ خوف کے یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو۔ جادوگرنی اور ہوّا میں ما فوق الفطرت کے علاوہ اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں۔ مثلاً غار کیچڑ دلدل حشرات الارض لاشیں وغیرہ۔[1] انسانی لاش کو دیکھ کر ایک طرح کا جبلی خوف پیدا ہوتا ہے یہ اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار دیکھنے سے جاتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دیکھ کر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا کہ آیا خوفناک حالات کی صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھیں۔ ٹھیٹھ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جو ان کا باعث ہوتے ہیں توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہیئے۔ کیونکہ وہ تو بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ

۱۔ اورلینڈ منتھلی ۱۸۸۹ء میں لورا برجمین کی تحریرات کے متعلق مسٹر ای سی سینڈفورڈ نے ایک نہایت دلچسپ مضمون شائع کرایا ہے۔ اوائل طفلی کی دوسری یادداشتوں میں جب کہ وہ علامتی زبان کے متعلق کچھ نہ جانتی تھی، حیرت انگیز اندھی بہری گونگی مندرجہ ذیل باتیں اپنی عجیب و غریب زبان میں بیان کرتی ہے: "میرا باپ (جو کسان تھا اور غالباً اپنے لیے جانور بھی خود ہی ذبح کر لیا کرتا تھا) مرے ہوئے جانور اپنے باورچی خانے میں لایا کرتا تھا، اور ان کو کمرے کے ایک حصے میں کئی بار رکھا۔ جب میں نے یہ دیکھا تو میں خوف سے کانپی کیونکہ میں یہ نہ جانتی تھی کیا معاملہ ہے۔ میں مُردوں کے پاس جانے سے نفرت کرتی تھی۔ ایک روز صبح کو میں اپنی ماں کے ساتھ تھوڑی دور ٹہلنے کے لیے گئی۔ میں کچھ دیر کے لیے ایک علیحدہ مکان میں گئی۔ لوگ مجھے ایک کمرے میں لے گئے جہاں ایک تابوت رکھا ہوا تھا۔ میں نے اپنا ہاتھ تابوت میں ڈالا اور کوئی عجیب چیز محسوس کی۔ اس سے میں ڈر گئی۔ میں نے ایک ریشمی کپڑے میں کوئی مردہ چیز احتیاط سے لپٹی ہوئی پائی۔ یہ غالباً ایک جسم تھا جو کبھی جاندار رہا ہوگا ...... میں نے جسم کو غور سے دیکھنے کی جرأت نہیں کی کیونکہ میں بہت پریشان ہو گئی تھی۔"

ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانے کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی چیزیں بھی ملی ہوئی ہوتی ہیں۔

بعض امراضی خوفوں اور معمولی خوفوں کی علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں، جن کی توارث سے توجیہ کی جا سکتی ہے، حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم کھینچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے۔ ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب ذہن فی الحیوانات میں لکھتے ہیں، کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے، کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری جانور غیر متحرک پرندے کیڑے یا مچھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے، کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیا کی نسبت متحرک اشیا سے زیادہ تہییج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ مچولی کھیلتے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈنے والا قریب ہوتا ہے، تو اپنا سانس تک روکنے پر آمادہ کرتی ہے، اور جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت لٹاتی ہے، اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر ٹھہر کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بنا پر جب کسی توجہ کو دور سے اپنی طرف منعطف کرنا چاہتے ہیں، تو کودتے ہیں اچھلتے ہیں، ہاتھ ہلاتے ہیں۔ اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑا ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مالیخولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں، اور پریشانی اور خوف سے بت بنے رہتے ہیں، ان کی اس حالت کا تعلق اس قدیم جبلت سے ہو۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ وہ حرکت نہ کرنے سے اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں۔ کیا دم سادھنے والے حیوان کی حالت

بالکل ایسی نہیں ہوتی؟
اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لو جو کھلے ہوئے مقامات کے عبور کرنے میں ہوتا ہے۔ یہ ایک بیماری ہے کہ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اور اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں، اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آ جائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے اوپر قابو ہوتا ہے، تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے۔ لیکن عموماً وہ چوک کے کنارے اور مکانات کے قریب رہنا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے۔ لیکن جب ہم اپنے یہاں کی پلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں، اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں، اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آ بنتی ہے (اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں)، تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو ہمارے بہت ہی بعیدی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو، اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو۔

تملیکی جبلت۔ قبضہ کرنے اور مالک بننے کی جبلت کے مبادی اس تسویق کے کے اندر نظر آتے ہیں جو بہت ہی نو عمر بچوں سے کسی ایسی شے کے چھین لینے یا مانگنے کے متعلق ظاہر ہوتی ہے، جو ان کی توجہ کو خوشنما و دلکش معلوم ہوتی ہے۔ بعد کو جب وہ بولنے لگتے ہیں تو جن لفظوں پر وہ بہت زیادہ زور دیتے ہیں وہ مجھے اور میرا ہوتے ہیں[1]۔ ان کے سب سے پہلے باہمی جھگڑے ملکیت کے

---

[1] - میں نے حال ہی میں ایک پانچ سال کے لڑکے کو (جس نے ہیکٹر اور اکیلیز کی کہانی سنی تھی) دیکھا کہ اس نے اپنے سہ سالہ بھائی کو سکھایا تھا کہ وہ کس طرح سے ہیکٹر کی نقل کرے، وہ خود اکلیز کی نقل کر کے اس کا ٹرائے کی دیواروں کے گرد تعاقب کرے گا۔ اپنے آپ کو مسلح کر کے اکیلیز یہ کہتا ہوا بڑھا کہ میرا پیٹرا کلس کہاں ہے؟ اس پر ہیکٹر بننے والے نے اپنی نقل سے پریشان

بارے میں ہوتے ہیں۔ اور توام بچوں کے والدین کو تجربہ سے بہت جلد یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ گھر کے اندر سکون قائم رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بچوں کے لئے کل چیزیں ایک ہی طرح کی دو دو خریدی جائیں۔ ملکی جبلت میں بعد میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق مجھے کچھ بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جو چیز ہم کو بھلی معلوم ہو اس کی خواہش نہ کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے۔ اور ایک شے کی خوبی و خوشنمائی کس طرح سے ہم کو اس وقت تک ناگوار معلوم ہوتی ہے جب تک کہ یہ دوسرے کی ہوتی ہے۔ جب اس کا دوسرا مالک ہوتا ہے تو اس شے کے مالک بننے کی تسویق اکثر اس کے مالک کو نقصان پہنچانے کی تسویق کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کو رشک و حسد کہتے ہیں۔ متمدن زندگی میں مالک ہونے کی تسویق کو متعدد ملحوظات روکے رکھتے ہیں، اور یہ صرف ان حالات میں عمل کی صورت اختیار کرتے ہیں، جب عادت اور عام رائے اس کو جائز کر دیتے ہیں، اور یہ اس امر کی مزید مثال ہے کہ کس طرح ایک جبلی رجحان کو دیگر رجحانات دبا سکتے ہیں۔ تملیکی جبلت کی ایک قسم ایک ہی طرح کی اشیا کا مجموعہ بنانے کی تسویق ہوتی ہے۔ مختلف افراد میں اس میں بیحد فرق ہوتا ہے اور اس سے نہایت ہی نمایاں طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادت اور جبلت کا کیونکر تعامل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص قسم کی شئے (مثلاً ڈاک کے ٹکٹ) کو جمع کرنا .... شروع ہی کرے مگر اغلب یہ ہے کہ اگر کوئی جمع کرنے والی جبلت کا شخص اس کو شروع کر دے تو پھر اس کا یہ عمل جاری رہے گا۔ جمع کرنے والے کو اصلی دلچسپی اس سے ہوتی ہے کہ یہ مجموعہ ہے اور یہ میرا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہو کر اپنی سیٹی بجائی۔ میرا بیڑا اکلس کہاں ہے؟ میرا بیڑا اکلس کہاں ہے؟ میں پیڑا اکلس چاہتا ہوں اور کھیل ختم ہو گیا۔ بیڑا اکلس کس قسم کی چیز ہو سکتی ہے۔ اس کا اس کو کوئی تصور نہ تھا۔ یہ کافی تھا کہ اس کے بھائی کے پاس ایک تھا، اور اس کو بھی طلب کرنے کا حق ہو گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ رقابت اس تسویق کو بڑھا دیتی ہے۔ کیونکہ اس سے ہر قسم کا جوش و ولولہ بڑھ جاتا ہے۔ بااین ہمہ جس شخص کو جمع کرنے کا خبط ہوتا ہے۔ اس کے اغراض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ایسے ہی ہوں جیسے کہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ لڑکے جس چیز کو اور لڑکوں کو جمع کرتے دیکھتے ہیں اس کو خود بھی جمع کرنے لگتے ہیں اور چاک کے ٹکڑوں سے یہ بات عکسی تصویروں اور کتابوں تک میں پائی جاتی ہے۔ میں نے تقریباً سو طالبعلموں سے سوال کیا ان میں سے صرف چار یا پانچ نے کبھی کوئی چیز جمع نہ کی تھی[1]۔

ائتلافی نفسیات کو اس امر سے انکار ہے کہ قبضہ میں لینے اور مالک بننے کی کوئی کورانہ و قدیم جبلت ہے اور وہ ہر قسم کے ذوق تملیک کو اول تو حصول لذات کی خواہش سے منسوب کرتے ہیں جو قبضہ میں آئی ہوئی چیزوں سے حاصل ہوسکتی ہیں۔ اور دوسرے شے کی مالک ہونے کے ساتھ خوشگواری کے تصور کے ائتلاف پا جانے کی وجہ سے اگرچہ جو لذت اس سے ابتداءً حاصل ہوئی ہو وہ صرف اس کے صرف یا ضائع کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔ چنانچہ بخیل کی تمثال پیش کی جاتی ہے کہ سونا جس سے کہ وہ اس دنیا کی چیزیں اور منافع خرید کرسکتا تھا وہ اپنے ان تمام جذبات کو جو خود ان چیزوں اور منافع سے حاصل ہوتے تھے اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بعد میں جو سونے کو خود اس کی خاطر دوست رکھتا ہے اور ذرائع لذت کو خود لذت پر ترجیح دیتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں کہ اگر وسعت نظر سے کام لیا جاتا تو اس تحلیل کے ایک بہت بڑے حصے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔ بخیل ایک انتزاع ہے۔ ہر قسم کے بخیل ہوتے ہیں۔ معمولی قسم کا بخیل جو ضرورت سے زیادہ کنجوس ہوتا ہے، اس سے صرف اس نفسیاتی قانون کا اظہار ہوتا ہے کہ بالقوہ کا ہمارے ذہن پر بالفعل کی نسبت بہت زیادہ اثر ہوتا ہے

---

[1] ستمبر ۱۸۸۶ء کے دی نیشن میں پریسیڈنٹ جی۔ ایس ال نے بوسٹن کے اسکول کے لڑکوں کے متعلق کچھ اعداد و شمار بیان کئے ہیں جن میں والے لڑکے نے جمع کیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دو سو انتیس لڑکوں میں سے صرف انیس لڑکوں نے کچھ جمع نہ کیا تھا۔

ایک شخص اس وقت شادی نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے سے شریک زندگی کے انتخاب کے غیر محدود امکانات کا اختتام ہو جاتا ہے۔ وہ آخرالذکر صورت کو ترجیح دیتا ہے۔ وہ کھلی انگیٹھی اور عمدہ پوشاک استعمال نہیں کرتا کیونکہ ایسا وقت آسکتا ہے جب اسے انگیٹھی کے استعمال کی ضرورت ہو اور میلے کپڑے پہننے پڑیں تو اس وقت اس کی کیا حیثیت رہ جائیگی۔ اس کے نزدیک اصل خرابی کی نسبت اس کا اندیشہ ہی بہتر ہے۔ اور یہی حشر عام قسم کے بخیلوں کا ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ غریبی کے ساتھ بسر کرنا اور دولتمندوں کی طرح زندگی بسر کر سکنے کی قوت رکھنا اس سے بہتر ہے کہ اب عیش کی ساتھ گذاری جائے اور اس قوت کو خطرے میں ڈالا جائے۔ یہ لوگ اپنے مال کو اس کی خاطر دوست نہیں رکھتے بلکہ اس کی قوتوں کی خاطر دوست رکھتے ہیں۔ اگر اس قوت کو روپیہ سے علیحدہ کر لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ پھر اس کی طرف سے بہت جلد بے پروا ہو جاتے ہیں۔ ان کے متعلق ایتلافیہ کا نظریہ سراسر غلط ہے۔ وہ بجائے خود سونے کی کوئی قدر نہیں کرتے۔

دوسری قسم کے بخیلوں کا حال یہ ہے کہ فعل پر اس کی قوت کے ترجیح دینے کے ساتھ، اس سے بہت زیادہ جبلی عنصر یعنی محض جمع کرنے کا رجحان شریک ہو جاتا ہے۔ ہر شخص روپیہ جمع کرتا ہے، اور جب ادنیٰ درجے کے آدمی کو اس شے کے جمع کرنے کا خبط ہو جاتا ہے، تو وہ لازمی طور سے بخیل بن جاتا ہے۔ یہاں بھی ائتلافی نفسیات سراسر بر سر خطا ہے۔ جمع کرنے کی جبلت انسانوں اور حیوانوں دونوں میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ پروفیسر سلی مین نے کیلی فورینا کے جنگلی چوہوں کے ایک مجمع کردہ ذخیرہ کا حال بیان کیا ہے۔ جو انھوں نے ایک خالی مکان کے چولہے میں کیا تھا۔

اس طرح "میں نے دیکھا کہ باہر سے یہ محض کیلوں پر مشتمل ہے جو باقاعدگی کے ساتھ گاڑی گئی ہیں کہ ان کے تیز سرے اوپر کی طرف ہیں۔ اس کے وسط میں گھونسلہ ہے جو سن کے ریشوں کا بنا ہے۔ کیلوں کے ساتھ گندھی ہوئی حسب ذیل چیزیں تھیں۔ تقریباً دو درجن چاقو کانٹے اور چمچے

تین قصابوں کی چھریاں۔ ایک بڑا دستیر خوان کا جا تو ایک کانٹا اور لوہا چند تمباکو کی بڑی ڈائیں ...... ایک پرانی تھیلی جس میں کچھ چاندی کے سکے و دیا سلائیاں اور تمباکو تھا۔ تقریباً ہر قسم کے چھوٹے اوزار تھے مع چند بڑے برموں کے اور یہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بہت دور سے لائے گئے تھے کیونکہ ابتداءً یہ گھر کے مختلف حصوں میں جمع تھے۔...... ایک چاندی کی گھڑی کا کیس ایک ذخیرے کے ایک حصہ میں تھا اسی گھڑی کا شیشہ دوسرے حصہ میں تھا۔ اور اس کے اور پرزے اور حصے میں تھے"

دارالمجانین میں ہم دیکھتے ہیں کہ جمع کرنے کی جبلت خود کو اسی طرح سے مہل صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ بعض مریض اپنا کل وقت اس میں صرف کرتے ہیں کہ فرش پر سے پن چن کر جمع کرتے ہیں، بعض تاگے بٹن اور دھجیاں جمع کر لیتے ہیں اور ان کو بہت عزیز رکھتے ہیں۔ اب عام طور پر جس شخص کو بخیل سمجھا جاتا ہے، اور جس قسم کے بخیلوں کے قصے کہانیاں مشہور ہیں وہ محض اسی قسم کے مختل الدماغ لوگ ہوتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اس کی عقل بہت سے امور میں اچھی ہو مگر اس کی جبلتیں خصوصاً ملکیت کے متعلق مجنونانہ ہوتی ہیں اور ان کے جنون کو اتلاف تصورات کا اسی طرح سے تعلق نہیں ہے جس طرح سے کہ نقطۂ اعتدال لیل و نہار کی تقدیم سے نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ عموماً اس کا جمع کرنا روپیہ سے متعلق ہوتا ہے مگر اس میں اس کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزیں ہوتی ہیں۔ حال ہی میں میساچوسٹ میں ایک بخیل مرا ہے، جو زیادہ تر اخبار جمع کیا کرتا تھا۔ انجام یہ ہوا کہ اس کے گھر کے تمام کمرے جو کافی وسیع تھے، فرش سے چھت تک اخباروں سے پر ہو گئے اور اس کے لئے صرف چند تنگ گلیاں باقی رہ گئی تھیں۔ اسی وقت صبح کے اخبار میں خبر تھی کہ شہر بوسٹن کی مجلس حفظان صحت نے ایک بخیل کے مسکن کو صاف کیا ہے۔ اس کے مالک نے اس میں جو کچھ جمع کیا تھا اس کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:۔

"اس میں اس نے پرانے اخبار کاغذ ٹوٹی پھوٹی چھتریاں خالی پیپے لوہے کے ٹکڑے ہڈیاں ٹین کے شکستہ ٹکڑے ٹوٹے برتن اور منوں اس قسم کی

خرافات جمع کر رکھی تھیں جو صرف شہر کی کوڑی پر مل سکتی ہے۔ کمرے میں جگہ کرنے کے لئے خالی پیپے بھروئے گئے تھے الماریاں پُر کر دی گئی تھیں ہر سوراخ اور کونا بھر دیا گیا تھا۔ اور کمرے میں مزید گنجایش پیدا کرنے کے لئے اس مجاہد نے اپنے ذخیرہ کے کمرے کو الگنیوں کے ایک جال سے پر کر رکھا تھا۔ اور رسیوں پر ان نوادر میں سے جتنے آسکتے تھے، ان کو ٹانگ رکھا تھا۔ کمرے میں کوئی ایسی چیز نہ تھی جو خیال میں آسکتی ہو۔ آرہ کش ہونے کی وجہ سے اس شخص نے کسی آرے کے پھل یا لکڑی کے دستہ کو نہ پھینکا تھا۔ دستے ایسے تھے وہ اپنی جگہ ٹھہر بھی نہ سکتے تھے، اور آریوں کے پھل اس درجہ گھس چکے تھے کہ درمیان میں سے کچھ بھی باقی نہ تھا۔ بعض تو گھس کر دو ٹکڑے ہو چکی تھیں۔ کوئلے کے حمال ہونے کی حیثیت سے اس بوڑھے نے کبھی پرانے اور شکستہ ٹوکروں کو پھینکا نہ تھا۔ اور درجنوں پرانی چیزوں کی یادگاریں تھیں جو گودام کی الگنیوں یا زمین پر پڑی تھیں۔ کم از کم دو درجن تو پرانی ٹوپیاں تھیں جو کھال کپڑے ریشم اور تنکوں وغیرہ کی تھیں۔

اس میں شک نہیں کہ بخیل کے ذہن میں ان اشیا کے متعلق جن کو وہ جمع کرتا ہے بہت سے تصورات کے ائتلافات ہو سکتے ہیں۔ آخر وہ ایک ذی فکر ہستی ہوتا ہے۔ اس کا اشیا کے متعلق ائتلافات رکھنا ضروری ہے۔ مگر اس جہت میں کسی ایسی قطعاً کورانہ تسویق کے بغیر جو ہر قسم کے تصورات کی تہہ میں ہو ایسے عملی نتائج کبھی پیدا نہیں ہو سکتے۔

لینے اور قبضہ کرنے کا خبط۔ لینے اور قبضہ کرنے کی یہ ایسی تسویق ہوتی ہے جس کو انسان قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اور یہ ایسے اشخاص میں ہوتی ہے جن کے تصورات کے ائتلافات فطرۃً ایک دوسرے کے مخالف قسم کے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خبطی اکثر اوقات ان چیزوں کو جنھیں وہ لے لیتے ہیں بہت جلد واپس کر دیتے ہیں یا واپسی میں کچھ بہت زیادہ پس و پیش نہیں کرتے۔ اس لئے یہ تسویق جمع کرنے کی نہیں بلکہ لینے کی ہوتی ہے۔ مگر اس کے علاوہ اور صورتوں میں ذخیرہ کرنے کا واقعہ نتیجہ کو پیچیدہ کر دیتا ہے۔ ایک صاحب جن کے واقعہ سے ہیں واقف ہوں ان کے مرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ ان کے غلہ کے

گوداموں میں ہر قسم کی چیزیں جمع ہیں۔ یہ زیادہ تر تو باجہ سے متعلق تھیں مگر ان میں چاندی کی چیزیں بھی تھیں جن کو انھوں نے خود اپنے کھانے کے کمرے سے لاکر رکھا تھا اور برتن بھی تھے جن کو انھوں نے خود اپنے باورچی خانہ سے لاکر ذخیرہ کیا تھا اور جن کے عوض خود اپنے صرف سے وہ بازار سے اور برتن خرید لائے تھے۔

تعمیر۔ انسان میں تعمیر کی ایسی ہی حقیقی اور لازمی جبلت ہے جیسی کہ شہد کی مکھی یا بیے میں ہوتی ہے۔ جن چیزوں کو وہ ڈھال سکتا ہے ان کی وہ اپنی منشا کے مطابق ضرور شکل بدلتا ہے۔ اور یہ تبدیلی اگرچہ بالکل بیسود ہو، مگر اس سے اس کو اصل شے کی نسبت زیادہ خوشی ہوتی ہے۔ چھوٹے بچوں کو جو یہ خبط ہوتا ہے کہ جو چیز ان کو دی جاتی ہے اس کو توڑ دیتے ہیں، وہ اکثر و بیشتر ابتدائی قسم کی تعمیری تسویق کا مظہر ہوتا ہے نہ کہ تخریبی۔ ان کے لئے بلاکس ایسے کھلونے ہوتے ہیں جن سے وہ سب سے کم تھکتے ہیں۔ کپڑے ہتیار اوزار مکانات اور دیگر صنعتی چیزیں ایسے انکشافات کے نتائج ہیں جن کی محرک تشکیلی جبلت ہوتی ہے۔ ہر فرد وہاں سے آغاز کرتا ہے جہاں اس کے متقدم نے اپنا کام چھوڑا تھا، اور روایت کے ذریعہ سے جو کچھ ایک بار حاصل ہو جاتا ہے وہ سب کا سب باقی رہتا ہے۔ جہاں کپڑے کی سردی کی وجہ سے ضرورت نہیں ہوتی، وہاں اس کا استعمال صرف اس کوشش کا اظہار ہوتا ہے کہ خود انسان کے جسم کو دوسری شکل میں ڈھال دیا جائے۔ وحشی قبائل میں جو گودنے اور مختلف جسمانی تغیرات پیدا کرنے کا رواج ہوتا ہے وہ ایسی کوشش کا اور بہتر طور پر اظہار ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق تو یہ ہے کہ اس میں شبہہ نہیں کہ ایک محفوظ گوشہ کے تلاش کرنے کی جبلت جو صرف ایک طرف سے کھلا ہوا ہو جس میں انسان اطمینان کے ساتھ رہ سکے انسان کے اندر یہ ایسی مخصوص جبلت ہے جیسی کہ پرندوں میں گھونسلا بنانے کی جبلت۔ اس کی محض نمی اور سردی سے بچنے ہی کے لئے انسان کو ضرورت محسوس نہیں ہوتی، بلکہ وہ جب وہ کسی احاطہ کے اندر ہوتا ہے، اس وقت محض یونہیں پڑے رہنے کی نسبت اپنے آپ

کم کھلا ہوا اور زیادہ مطمئن محسوس کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جبلت کی افادی اصل بالکل ظاہر ہے۔ مگر فی الحال ہم محض واقعات ہی کی طرف اپنی توجہ کو مبذول رکھتے ہیں اور اصل کے متعلق کوئی تحقیق و تدقیق نہیں کرتے۔ ہم کو بس یہ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ اب یہ جبلت موجود ہے اور غالباً جب سے انسان انسان بنا ہے، اس وقت سے ہمیشہ رہی ہے۔ نہایت ہی پیچیدہ عادات اس پر قائم ہوتی ہیں۔ مگر ان عادات کے مابین بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کورانہ جبلت ابھر آتی ہے۔ مثلاً ہم کمروں کی حفاظت کے اندر بھی حفاظت کی ایک اور صورت نکال لیتے ہیں اپنے پلنگ کے سرہانے ہمیشہ دیوار کے قریب رکھتے ہیں اور کسی دوسرے رخ نہیں پلٹتے (بالکل اسی طرح سے جس طرح سے کہ کتے کسی شے کے نیچے یا اوپر سونے کو ترجیح دیتے ہیں) اور کمرے کے وسط میں کبھی نہیں پڑتے۔ ابتداءً انسان غاروں اور پتوں کے جھونپڑوں میں رہتا تھا جن کو اپنے ہاتھوں سے ذرا درست کر لیتا تھا۔ آج بھی ہم بچوں کو دیکھتے ہیں کہ جب وہ ویران جگہوں میں کھیلتے ہیں، تو اسی قسم کے گوشوں میں اپنے کھیل کے گھر بنا کر بہت خوش ہوتے ہیں۔

کھیل۔ خاص طور پر کھیلنے کی تشویق یقیناً جبلی ہے۔ ایک لڑکے کے برابر دوسرا لڑکا دوڑتا ہوا گذر جائے، تو وہ اس کے پیچھے دوڑنے سے اسی طرح اسے باز نہیں رکھ سکتا، جس طرح سے ایک بلی کا بچہ اپنے آپ کو گیند کے پیچھے دوڑنے سے باز نہیں رکھ سکتا۔ ایک بچہ جو دوسرے بچے کو کسی شے کو اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہے، اور اس سے اس کے لینے کی کوشش کرتا ہے، اور پہلا اس کو لے کر بھاگ جانے کی کوشش کرتا ہے تو یہ دونوں اسی طرح سے خودکاری تحریک کے غلام ہوتے ہیں، جس طرح سے وہ دو مرغی کے بچے، یا مچھلیاں ہوتی ہیں، جن میں سے ایک بڑا سا نوالہ لے کر بھاگتی ہے اور دوسری اس کے تعاقب میں دوڑتی ہے۔ کل سادہ دوڑ دھوپ کے کھیل اس ہیجان کے حاصل کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں جو چند ابتدائی جبلتوں سے حاصل ہو سکتا ہے اور ان میں جھوٹ موٹ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ ان کے عمل کا

محل موجود ہے۔ ان میں نقل شکار لڑائی رقابت اکتساب اور تعمیر کی جبلتوں کو دخل ہوتا ہے، جو مختلف طور پر ترکیب پاتی ہیں۔ ان کے خاص اصول اور رواج ہیں جو اتفاقاً ظاہر ہو جاتی ہیں، جن کو نقل انتخاب اور روایت شائع کرتی ہے۔ لیکن اگر ان کی بنیاد خودکاری تسویقات پر نہ ہو، تو کھیلوں کا بہت کچھ جوش و خروش ضائع ہو جائے مردوں اور عورتوں کی لہوی تسویقات میں کچھ فرق ہوتا ہے۔

چھوٹا لڑکا سپاہی بنتا ہے، مٹی کا چولہا بناتا ہے مٹی کے مکانات بناتا ہے کرسیوں کی گاڑی بناتا ہے لکڑی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے ہتوڑی سے کیلیں ٹھوکتا ہے اپنے بھائیوں اور ساتھیوں کو جوڑ کر گھوڑا گاڑی کی نقل کرتا ہے، یا خود کو جنگلی گھوڑے کی حیثیت سے اپنے رفیقوں کے ہاتھ میں گرفتار کرا دیتا ہے۔ برخلاف اس کے لڑکی اپنی گڑیا کے ساتھ کھیلتی ہے، اس کو نہلاتی ہے اس کا منہہ دہلاتی ہے، اس کو تھپکتی ہے گود میں لیتی ہے اور پیار کرتی ہے۔ اس کو بچھونے پر لٹا کر سلاتی ہے لوریاں گاتی ہے یا اس کے ساتھ اس طرح سے باتیں کرتی ہے کہ جیسے یہ زندہ شے ہو...... یہ واقعہ کہ لہوی تسویق میں جنسی فرق موجود ہے، یعنی ایک لڑکا گھوڑے سوار اور سپاہی سے گڑیا کی نسبت زیادہ خوش ہوتا ہے اور لڑکی کی حالت اس کے برعکس ہوتی ہے، اس امر کا ثبوت ہے کہ بعض چیزوں کے ادراک (گھوڑا گڑیا وغیرہ) اور احساس لذت کے مابین موروثی تعلق ہوتا ہے، اور نیز احساس لذت اور کھیل کی تسویق کے مابین بھی۔

انسانی کھیل کی ایک اور قسم ہے، جس کے اندر بلند قسم کے جمالیاتی احساسات کو دخل ہوتا ہے۔ میرا منشاء عوتوں رسموں امتحانوں وغیرہ کے شوق سے ہے، جو ہماری نوع کے اندر عام ہے۔ ادنیٰ درجہ کے وحشی بھی اپنے رقص کی محفلیں باضابطہ منعقد کرتے ہیں۔ مختلف مذاہب کی مختلف عبادات و رسوم اور شہری اور فوجی قوت اپنی شان و شوکت کو مختلف جلوسوں کے ذریعہ سے ظاہر کرتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی بہروپ اور تماشوں کے جلسے ہوتے ہیں۔ ان تمام رسمی کھیلوں کے اندر ایک بات عام طور پر پائی جاتی ہے، اور وہ یہ کہ ایک باقاعدہ مجمع کا متحدہ ہیجان ہوتا ہے۔ وہی افعال جو تنہا بالکل معمولی معلوم

ہوتے ہیں، مجمع میں کئے جائیں تو بہت ہی بڑے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ چھٹی کے دن لوگوں کے ساتھ سیر کو نکلنے یا شراب یا کافی کی محفل برپا کرنے کے لئے باہر نکلنے یا معمولی رقص کے مجمع میں اس کی مثالیں ملیں گی۔ یہی نہیں کہ ہم اتنے بہت سے اجنبیوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں، بلکہ ان کی مجموعی زندگی کے اندر ایسے جسے کے محسوس کرنے سے ایک خاص قسم کا احساس ہوتا ہے۔ ان کا ادراک مہیج ہوتا ہے، اور ہمارا ان کے ساتھ شریک ہونے اور جو کچھ وہ کر رہے ہیں، وہ کرنے کا رجحان اور ہمارا خود پہلے اٹھ کر گھر جانے سے گریز اس پر ہمارا ردعمل ہے۔ ہماری فطرت کے اندر یہ قدیم عنصر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ تصورات کے کسی ایسے اختلاف کا پتہ لگانا مشکل معلوم ہوتا ہے، جو کہ اس کا باعث ہوا ہو۔ گو اگر پہلے اس کو موجود مان لیا جائے، تو یہ معلوم کرنا بالکل سہل ہے کہ قبیلے کو اس سے کیا فوائد ہوتے ہوں گے کیونکہ اس سے فوری اور زبردست اجتماعی کارروائی ہونے میں سہولت ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات میں سے لشکر بننا اور فوجی مہمات کا عمل میں آنا بھی ایک ثمرہ ہے۔ رسمی کھیلوں میں محض تسویقی نقطہ آغاز ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کا مدار کہ مجمع کیا کرے گا، زیادہ تر افراد کے آغاز کر دینے پر ہے، جس کا تعین نقل و عادت سے ہوتا ہے، اور جس کی بقا روایت سے ہوتی ہے۔ دیگر جمالیاتی لذات کی رسمی اور دوسرے قسم کے کھیلوں میں شرکت کو اس انتخاب میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سے عادتی بن جائیں گے۔ اس خاص قسم کے ہیجان کو جسے پروفیسر بین جذبۂ مشغولی یا لذت انہماک کہتے ہیں وہ اکثر عام کھیلوں کی روح روان ہوتی ہے انسانی زندگی میں کھیل کی فعلیتوں کو جس کثرت سے دخل ہے، وہ اس قدر واضح و ظاہر ہے کہ اس کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

استعجاب۔ ادنیٰ درجے کے مہرہ پشت جانوروں میں بھی یہ بات دیکھی جاتی ہے کہ ہر نئی شے توجہ کے ہیجان کا باعث ہوسکتی ہے، اور توجہ کے بعد ممکن ہے کہ وہ اس کے قریب آئیں، اور اپنے نتھنوں ہونٹوں اور مس کے ذریعہ سے معلوم کریں کہ یہ کیا ہے۔ استعجاب و خوف دو مخالف جذبے ہیں، جو ممکن ہے کہ

ایک ہی خارجی شے سے تہیج ہو جائیں، اور دونوں اپنے حال کے لئے مفید ہیں۔ ان کے تغیر کا منظر ہی اکثر اوقات دلچسپ ہوتا ہے مثلاً بھیڑیا کوئی اور جانور کسی نئی چیز کو دیکھتا ہے تو ڈرتے ڈرتے اس کے قریب آتا اور اس کے خوف استعجاب کی نظروں سے چکر لگاتا ہے۔ میں نے گھڑیالوں اور مگرمچھوں کو پانی میں بالکل یہی عمل کرتے ہوئے اس انسان کے متعلق دیکھا ہے جو ان کے سامنے کنارے پر بیٹھا ہوتا ہے۔ جب تک وہ خاموش رہتا ہے تو وہ رفتہ رفتہ قریب آتے ہیں۔ اور جب وہ حرکت کرتا ہے تو دیوانہ وار بھاگتے ہیں۔ جس حد تک نئی چیزیں ہمیشہ مفید ہوتی ہیں، اس حد تک یہ بہتر ہوتا ہے کہ جانور ان سے بالکل ڈرے بھی نہیں۔ مگر جس حد تک ان کے ضرر رساں ہونے کا بھی امکان ہوتا ہے، اس حد تک یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ وہ ان سے بالکل بے پروا بھی نہ ہو جائے۔ بلکہ بہ حیثیت مجموعی ہوشیار رہے، اور تا بہ امکان ان کے متعلق پتہ چلائے کہ ان کے پاس جانے کا کوئی خطرناک نتیجہ تو نہیں ہے پھر ان کے پاس جائے۔ اسی قسم کا کوئی رجحان نئی چیز سے تہیج ہو جائے اور خصوصاً ماحول کی متحرک شے سے تہیج ہو جانے کے کل انسانی استعجاب کی یہی جبلی بنیاد ہونا چاہئے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس عمارت کی تعمیر میں جذبی زندگی کے دیگر عوائل اس قدر غمر یک ہوتے ہیں کہ ممکن ہے اصل باعث کا پتہ لگنا دشوار ہو۔ علمی استعجاب اور مابعدالطبیعیاتی حیرت کے ساتھ غالباً علمی جبلی بنیاد کو کوئی تعلق نہیں۔ یہاں مہیج معروضات نہیں ہوتے بلکہ ان کے تعقل کے طریقے ہوتے ہیں۔ اور جن جذبات اور انفعال کا یہ باعث ہوتے ہیں، ان کو اور بہت سے حسی اور جذبی جمالیاتی مظاہر کے ساتھ شمار کرنا چاہیے جو ہماری ذہنی زندگی کی عارضی خصوصیات میں سے ہیں۔ فلسفیانہ دماغ کسی تناقض یا علمی رخنے کو اسی طرح سے محسوس کرتا ہے، جس طرح سے موسیقی داں دماغ بے آہنگی اور بے سرے پن کو محسوس کرتا ہے۔ بعض عمریں ایسی ہوتی ہیں، جن میں خاص خاص رخنوں کی ذکاوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور بعض اقسام کے معموں کے حل کرنے میں انتہا درجہ کی لذت محسوس ہوتی ہے۔ اسی وقت حکمی علم کے ذخیرے نہایت آسانی سے بالکل فطری طور پر

جمع ہو سکتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ ان نتائج کو ان اغراض کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو، جن کے لئے دماغ ورائل انسان کو دیا گیا تھا۔ اور غالباً چند صدیوں سے جب سے کہ مذہبی اعتقادات اور حکمت کے معاشیاتی الملاقات نے ایک نسل کے دوسری نسل کے ساتھ تصادم میں زیادہ تر حصہ لیا ہے، کہ انھوں نے باقی رہنے کے لئے کسی خاص قسم کے دماغ کے انتخاب میں حصہ لیا ہو۔ مجھے عارضی اور زائد استعدادات کے اس معاملے پر باب ۲۸ میں دوبارہ بحث کرنی ہوگی۔

ملنساری اور شرمیلاپن۔ اجتماع پسند حیوان ہونے کی وجہ سے انسان اپنے ہمجنسوں کے ہونے اور نہ ہونے دونوں سے متاثر ہوتا ہے۔ تنہائی اس کے لئے سب سے بڑی مصیبت ہے، قید تنہائی کو اکثر لوگ نہایت ہی ظالمانہ اور غیر فطری سزا خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس قسم کی سزاؤں کا متمدن ممالک میں رواج نہیں ہونا چاہئے۔ ایسے شخص کے لئے جو ایک عرصہ سے کسی ویران جزیرے میں مقید ہو، انسانی پاؤں کے نقش یا دور سے انسانی صورت کا منظر انتہا درجہ کے ہیجان خیز تجربات میں سے ہوگا۔ بعض ذہنی امراض کی معمولی سی علامت یہ ہوتی ہے، کہ انسان تنہائی سے ڈرتا ہے۔ یہ خوف ایک چھوٹے سے بچے یا طفل شیر خوار کی موجودگی سے بھی زائل ہو سکتا ہے۔ اسی قسم کے ایک مریض کا حال مجھے معلوم ہے کہ اس کا اصرار تھا کہ کل ہمسائے اس کے کمرے میں ہر وقت جمع رہیں۔ اور تنہائی سے وہ بیحد ڈرتا تھا۔ اجتماع پسند حیوان میں تنہائی کا ادراک شدید قسم کی ہیجانی فعلیت پیدا کرتا ہے۔ مسٹر گیلٹن جنوبی افریقہ کے چوپاؤں کے طرز عمل جن کے مشاہدے کا ان کو بہت اچھا موقع ملا تھا اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

"اگرچہ بیل اپنے ہمجنسوں سے کوئی خاص محبت یا ان کے ساتھ کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتا، مگر وہ ایک لمحہ کے لئے بھی گلّے سے جدائی گوارا نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو کسی تدبیر سے یا جبراً گلّے سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے، تو اس سے ذہنی تکلیف کی تمام علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ گلّے میں واپس جانے کے لئے اپنی تمام تر طاقت صرف کر دیتا ہے اور جب وہ اس میں کامیاب ہو جاتا ہے

تو وہ اس کے وسط میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اپنے ساتھیوں کی صحبت کا پورا لطف اٹھائے۔

انسان بھی اپنے ہمجنسوں کی موجودگی سے متاثر ہوتا ہے۔ بازاروں میں کتوں سے اجنبی کتوں کے ملنے پر جو حرکتیں ظہور میں آتی ہیں، ان کی نظیر خود ہمارے جسم کے اندر بالکل مفقود نہیں ہے۔ ہم اجنبیوں سے ایک خاص قسم کے تکلف کے بغیر نہیں مل سکتے اور نہ ہم ان سے اس طرح سے بات چیت کر سکتے ہیں جس طرح سے اپنے جانے پہچانے لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ خصوصاً یہ حالت اس وقت ہوتی ہے، جب اجنبی کوئی اہم شخصیت کا آدمی ہوتا ہے۔ اس وقت یہی نہیں ہوتا، کہ ہم اس سے آنکھ ملاتے ہوئے جھجکتے ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے حواس بجا نہیں رہتے اور اس کی موجودگی میں اپنے وجود کا کوئی حق ادا نہیں کر سکتے۔

ڈارون کہتا ہے کہ ذہن کی یہ عجیب و غریب حالت زیادہ تر چہرے کی سرخی آنکھوں کی پریشانی یا ان کے جھکنے اور جسم کی بے قاعدہ گھبرائی ہوئی حرکات سے پہچانی جاتی ہے .... شرمیلا پن ایسا معلوم ہوتا ہے دوسروں کی رائے کی ذکاوت حس رکھنے پر مبنی ہوتا ہے۔ خواہ وہ اچھی ہو یا بری خصوصاً خارجی شکل کے متعلق ...... لباس میں کسی خاص یا نئی شے یا جسم خصوصاً چہرے پر خفیف قسم کے داغ دھبے جو ایسے مقامات میں جن کی طرف اجنبیوں کی توجہ خاص طور پر منعطف ہوتی ہے شرمیلے اور جھینپو انسان کو بھی زیادہ شرمیلا بنا دیتے ہیں۔ دوسری طرف جن صورتوں میں ظاہر لباس و وضع قطع کا نہیں بلکہ کردار کا تعلق ہوتا ہے، تو ہم اجنبیوں کے موجود ہونے سے نہیں بلکہ اپنے اُن ملنے والوں کی موجودگی سے شرماتے ہیں جن کی رائے کی ہم کسی نہ کسی حد تک قدر کرتے ہیں...... بعض اشخاص اس قدر ذکی الحس ہوتے ہیں کہ کسی شخص کے ساتھ محض بولنے کے فعل سے ان کا شعور ذات متاثر ہو جاتا ہے اور ان کے چہرے پر خفیف سی سرخی دوڑ جاتی ہے۔ اظہار ناپسندیدگی سے بہ نسبت اظہار پسندیدگی کے ہم بہت زیادہ شرمندہ ہوتے ہیں...... جو اشخاص بہت ہی شرمیلے ہوتے ہیں، وہ ان اشخاص کی موجودگی میں بہت کم شرماتے ہیں جن سے وہ بالکل بے تکلف ہوتے ہیں، اور جن کی رائے

اور ہمدردی کا ان کو ذلمعاً یقین ہوتا ہے۔ مثلاً لڑکی اپنی ماں کے سامنے .... شرمیلے پن ...... کا خوف سے بہت ہی قریبی تعلق ہے مگر معمولی معنی میں یہ خوف سے بالکل جدا گانہ شے ہے۔ شرمیلا آدمی اجنبیوں کی نظر سے گھبراتا ہے مگر اس کے متعلق یہ مشکل سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان سے ڈرتا ہے۔ لڑائی میں ممکن ہے کہ وہ کسی بطل کی طرح سے بہادر و جری ہو، مگر اس کے باوجود اجنبیوں کی موجودگی میں اسے معمولی معمولی باتوں کے متعلق اعتماد نفس حاصل نہ ہو۔ پہلے پہل عام جلسہ کو مخاطب کرتے وقت تقریباً ہر شخص گھبرا آتا ہے اور اکثر اشخاص کی عمر بھر یہی حالت رہتی ہے۔"

چنانچہ مسٹر ڈاروِن کہتے ہیں کہ متعین قسم کے نتائج کا حقیقی خوف ممکن ہے اس خوف میں ممبر کے اندر داخل ہو کر شرمیلے پن کو پیچیدہ بنا دے۔ اسی طرح سے بڑے آدمی کے سامنے جس قسم کا شرمیلا پن ہم سے ظہور میں آتا ہے، اس کو بقول بین غلامانہ خوف پیچیدہ بنا سکتا ہے جو ممکن ہے متعین خطرات کے استفسارات پر مبنی ہو جن سے ناکامی کی صورت میں ہمیں سابقہ پڑنے کا اندیشہ ہو۔ لیکن ممبری خوف اور غلامانہ خوف دونوں خطرے بہت ہی مبہم احساسات کے ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ہم کو خالص جبلی اختلال اور دباؤ کی ایسی مقدار کو تسلیم کرنا چاہیے، جو اس بنا پر ہوتا ہے کہ ہم لوگوں کے سامنے ان کے دیکھنے کے لئے ایک چیز بن گئے ہیں۔ مسٹر ڈاروِن اس کے بعد کہتے ہیں "شرمیلا پن بہت ہی کم سنی میں پیدا ہوتا ہے۔ میں نے خود اپنے ایک بچہ میں اس کے آثار دو سال تین ماہ کی عمر میں محسوس کئے کہ وہ گھر سے صرف ایک ہفتہ دور رہنے کے بعد مجھ سے شرمانے لگا تھا۔ کل والدین نے اسی قسم کی چیزوں کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ وحشی قبائل میں حاکموں کو مطلق العنانی اختیارات حاصل ہوتے ہیں، ان کا لحاظ کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض اشخاص کی نسبت قرنہا قرن سے احترام اور خوف کے جذبات مہیّج ہوتے رہے ہیں، اور ممبری خوف غلامانہ خوف اور شرمیلے پن کو ہمیشہ سے اسی قدر وسیع حلقۂ عمل ملتا رہا ہوگا، جس قدر کہ آج ہے۔ آیا یہ تسوئفات کبھی بھی مفید ہو سکتی ہیں، اور ان کا ان کے افادے کی خاطر انتخاب ہوا ہے، یہ

ایسا سوال کہ جس کا جواب بظاہر نفی ہی میں دیا جا سکتا ہے۔ بظاہر یہ محض رکاوٹیں اور مزاحمتیں ہیں جس طرح بہتے خون کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانا یا سمندر کے سفر میں متلی کا ہونا یا بلند مقامات پر سر کا چکرانا اور جمالیاتی مذاق کی بعض نازک مزاجیاں ہیں۔ یہ عارضی جذبات ہیں جن کے ہونے کے باوجود ہم کام چلاتے ہیں۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اور رجحانوں کی پیدائش میں اہم کام انجام دیتے ہیں جن کی جبلی نوعیت کے متعلق بہت کچھ بحث رہی ہے۔ میری مراد صفائی پسندی اور حیا سے ہے جن کا ہم اب ذکر کریں گے۔ مگر اس سے پہلے ہم کو ایک ایسی جبلت کے متعلق کچھ کہنا ہے جس کا شرمیلے پن سے قریبی تعلق ہے۔ میری مراد ....

رازداری سے ہے جو اگرچہ اکثر ہوشمندانہ انداز سے اور اپنے اغراض و مفاد کے افشا ہو جانے کے خوف سے ہوتی ہے مگر اکثر محض کورانہ رجحان سے بھی ہوتی ہے جس سے کوئی مفید غایت پوری نہیں ہوتی۔ اور یہ سیرت کا ایسا پائیدار اور ناگزیر جزو ہوتا ہے کہ جبلتوں کے ذیل میں پوری طرح ذکر کا مستحق ہے۔ اس کا فطری محرک ناآشنا لوگ ہوتے ہیں خصوصاً وہ جن کا ہم احترام کرتے ہیں۔ اس کی روداد یہ ہیں کہ جو کچھ کہ ہم کہتے یا کرتے ہوں جس وقت اس قسم کے لوگ قریب آئیں اس کو روک دیں اور اس کے ساتھ یہ تصنع بھی شریک ہوتا ہے کہ ہم نہ کچھ کہہ رہے تھے اور نہ کر رہے تھے۔ جب ہم سے اپنی حالت بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو اکثر اس کے ساتھ ایک رجحان عاجزی و اشتعانت کا شامل ہو جاتا ہے جب دروازہ کی گھنٹی بجتی ہے یا کسی ملاقاتی کے آنے کی اطلاع دی جاتی ہے تو اکثر کی پہلی تسویق یہ ہوتی ہے کمرے سے بھاگ جائیں تاکہ انھیں کوئی پکڑ نہ لے۔ جب کوئی ایسا شخص جس کی طرف ہم دیکھتے تھے ہمارے دیکھنے سے باخبر ہوتا ہے تو ہماری پہلی تسویق یہ ہوتی ہے کہ دوسری طرف دیکھنے لگیں اور ایسی صورت بنائیں کہ ہم گویا اس کی طرف دیکھ نہیں رہے تھے۔ اکثر احباب نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ راہ میں ملاقاتیوں سے ملتے وقت اکثر یہ منظر درپیش ہوتا ہے خصوصاً معمولی صورت شناس لوگوں سے ملتے وقت اس شخص کے دیکھنے کے بعد جو ہم جھکتے ہیں تو یہ پہلی حرکت اغماض کی نا نوی اصلاح

ہوتی ہے۔ غالباً اکثر متعلمین اپنے میں کم از کم اس امیدگی کا نہفتہ رجحان عمل پہچان لیں گے اور اکثر مواقع پر ان سے کسی متعدد طریقوں پر خود کو عمل کرتا پائینگے۔ امیدگی کو دوسرا خیال باطل کر دیتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فکر سے زیادہ عمیق ملقہ سے آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص میں معاملات عشق و محبت کے چھپانے کا خلقی رجحان ہوتا ہے۔ اور بعض اشخاص میں مالی معاملات کے چھپانے کی اکتسابی تسویق بھی اسی قدر شدید ہوتی ہے۔ یہ بات غور کرنے کے لائق ہے کہ جہاں کوئی چھپانے کی عادت فکری و عمدی ہوتی ہے وہاں بھی اس کا محرک اس قدر دور اندیشی نہیں ہوتا جتنا کہ اپنے معاملات کے متعلق دوسروں کو نکتہ چینی کرتے دیکھنے خود پر ان کے انگشت نما ہونے کی نفرت محرک ہوتی ہے۔ اس طرح سے بعض اشخاص کسی شئے پر کبھی اپنا نام لکھا ہوا اس طرح سے نہیں چھوڑتے کہ دوسرے اس کو اٹھالیں اگرچہ وہ جنگل ہی میں کیوں نہ ہوں۔ ان کی عادت اس بارے میں یہاں تک ہوتی ہے کہ وہ پرانے لفافے کو بھی زمین پر نہیں پھینکتے۔ اکثر اشخاص کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جس کتاب کا وہ ایک باب پڑھتے ہوئے اس کے وہ تمام اوراق کاٹ ڈالتے ہیں تاکہ کوئی یہ نہ معلوم کر سکے کہ اس میں سے انھوں نے کس کو انتخاب کیا تھا اور یہ سب کچھ کسی نقصان کے متعین تصور کے بغیر کرتے ہیں۔ یہ چھپانے کی تسویق ہمسروں یا کمتروں سے اتنی پیدا نہیں ہوتی جس قدر کہ برتروں سے پیدا ہوتی ہے۔ بچوں کے جب والدین قریب نہیں ہوتے تو وہ کس قدر مختلف قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ آقا اپنے نوکروں کی سیرت کو اس قدر نہیں دیکھتے جس قدر کہ نوکر آقاؤں کی سیرت کو دیکھتے ہیں۔ جہاں ہم اپنے ہمسروں اور کمتروں سے کوئی بات چھپاتے ہیں تو غالباً اس میں دور اندیشی کا عنصر ضرور شامل ہوتا ہے اجتماعی رازداری اور اخفا کو اکثر کھیلوں کی جذبی دلچسپی میں بہت دخل ہوتا ہے اور اس کو لوگ مختلف قسم کی انجمنوں کا اہم جزو خیال کرتے ہیں جو قطع نظر کسی خاص غرض کے بجائے خود بھی دلچسپ ہوتا ہے۔

صفائی۔ یہ دیکھ کر کہ وحشی اور شاذ و نادر بعض متمدن لوگ کس قدر گندے ہوتے ہیں فلاسفہ کو اس بارے میں شک ہو گیا ہے کہ آیا انسان میں صفائی کی

کوئی حقیقی جبلت موجود ہے یا نہیں۔ اور جس قدر بھی اس کا ذوق پایا جاتا ہے آیا اس کے تعلم و عادت ذمہ دار نہیں ہیں؟ اگر یہ جبلت ہوتی تو اس کا مہیج میل اور گندگی ہوتے۔ اور اس کی خاص ردعمل اس کے مس اور قربت سے گریز ہونا چاہئے تھا۔ اور مس کے بعد اس کا صاف کر ڈالنا۔ اب اگر بعض حیوان صفائی پسند ہیں تو انسان بھی صفائی پسند ہو سکتا ہے۔ اور ان میں شک نہیں کہ بعض قسم کے مادے انسان کے لئے فطری طور پر نفرت خیز ہیں۔ اور ان کے دیکھنے چھونے سونگھنے تینوں سے وہ کراہت کرتا ہے۔ فضلات جسمانی سڑی ہوئی چیزیں خون پیپ احشا گلا سڑا جسم ایسی چیزوں کی مثالیں ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ان چیزوں کے مس سے گریز کرنے کی تسویق کو بہت آسانی کے ساتھ دبایا جا سکتا ہے جیسا کہ کبھی تعلیم سے ہوتا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کے صاف کرنے کی تسویق کو اس قدر خفیف دشواری بھی دبا سکتی ہے جیسے دھونے میں پانی کی ٹھنڈک یا اٹھنے کی زحمت پس یہ بھی سچ ہے کہ صفائی کی تسویق کو اگر عادۃً دبایا جاتا رہے تو یہ بہت جلد زائل ہو جائیگی مگر ان واقعات میں سے ایک سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تسویق کا کبھی وجود ہی نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان سب حالتوں میں بھی موجود ہوتی ہے اور خارجی حالات سے خاص طور پر متاثر ہوتی ہے۔ بچہ بعض چیزوں کے چھونے یا کھانے کے متعلق اپنی ایک خاص ذکاوت حس رکھتا ہے اور بعد میں یہ ذکاوت یا تو ان عادتوں سے جن کے اکتساب پر وہ مجبور ہوتا ہے اور جن لوگوں میں وہ رہتا ہے ان کی مثال سے زائل ہو جاتی ہے یا بڑھ جاتی ہے۔

مثالیں اس کے اوپر اس طرح سے قبضہ جماتی ہیں کہ ایک خاص قسم کا بد بو دار یا زکامی یا گندہ رفیق اس کو ایک حد تک برا معلوم ہوتا ہے اور یہ کہ دوسرے کے اندر اس قدر میل کچیل نہایت برا معلوم ہوتا ہے جو اگر خود اس کی جلد پر ہوتا تو اس کو اس پر کچھ بہت زیادہ تعرض نہ ہوتا۔ بلاشبہ ہماری جمالیاتی فطرت کا یہ قانون ہے کہ ہم کو دوسروں میں ایسی چیزیں بری معلوم ہوتی ہیں جن کو ہم خود اپنے اندر گوارا کرتے ہیں۔ مگر جوں ہی تعمیم تفکر کا قدم آتا ہے، تو دوسروں پر اس طرح حکم لگانے سے اپنے کو ایک بالکل دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔

ہمیں تہذیب کس نے سکھائی ہے، غیر مہذبوں نے غالباً یہ ایک چینی مثل ہے۔ میلے آدمی کا تعقل جو ہم کرتے ہیں، ہمارے لئے ایسا عنوان بن جاتا ہے، جس کے تحت ہم خود کے لانے سے گھبراتے ہیں۔ اس لئے ہم خود کو صاف رکھتے ہیں، اور جب ہمارا معاشری شعور ذات تہییج ہوتا ہے، تو خود کو اس طرح سے درست کرتے ہیں، کہ اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے لئے یہ خلقی طور پر بھی کوئی جبلی رجحان موجود تھا۔ مگر اس طرح سے صفائی کا جو معیار قائم ہوتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ افراد قبیلہ کے باہمی تحمل و برداشت سے متجاوز ہو، اور اس لئے یہ بہت کچھ واقعی میلے پن کی عادت بھی پیدا کر سکتا ہے۔

شرم وحیا۔ یہ امر کہ جسم کے بعض حصوں اور بعض افعال کے چھپانے کی کوئی جبلی تسویق ہوتی ہے، غالباً اس سے بھی زیادہ مشکوک ہے جتنا کہ صفائی کی جبلت کا وجود ہے۔ علمائے انسانیات اس سے انکاری ہیں۔ اور بچپن میں اس قسم کے جذبے قطعاً مفقود ہونے اور بعض وحشی قبائل کے اس سے قطعی طور پر بے نیاز ہونے کو وہ اپنے خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ مگر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ طفلی سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور جس حد تک جنسی حیا کا تعلق ہے خود جنسی تسویق بعض اوقات اور بعض اشخاص کی نسبت اس کے خلاف عمل کرتی ہے۔ اور ان لوگوں کی نسبت جو بیشرمی کی عادت پیدا کر لی جاتی ہے، وہ آئندہ ہمیشہ کے لئے ان کے سامنے باحیا رہنے کی تسویق کو دبا سکتی ہے۔ اس کے برعکس اگر حیا کی تسویق کا وجود ہے، تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ اس کا حلقہ عمل خاص طور پر ناقص حدود رکھتا ہے، اور دونوں اعتبار سے ایسا ہے یعنی ان اشخاص کی موجودگی کے اعتبار سے بھی جو اس کا باعث ہوتے ہیں، اور ان افعال کے اعتبار سے بھی جن کا یہ باعث ہوتی ہے۔ نسلیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ خود اس کے اندر کچھ بہت زیادہ قوت نہیں ہے، اور یہ رسم ورواج اور مثال کے رخ پر آسانی کے ساتھ ہو لیتی ہے۔ بااین ہمہ کسی نہ کسی قسم کی عمومیت بھی حیا کے ساتھ مختص کرنا مشکل ہے، گو یہ کتنی ہی بگڑی ہوئی ہو مثلاً جہاں عورتوں کی حیا محض چہرے کے ڈھکنے میں مشتمل سمجھی جاتی ہے،

یا ان کا اجنبیوں کے سامنے غازہ لگائے بغیر آنا بے حیائی خیال کیا جاتا ہے، اور یہ یقین کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی قسم کی تسویقی بنیاد نہیں رکھتی۔ اب اس کی تسویقی اصل جو بھی ہو مگر ایک بات کا تو میں قائل ہوں کہ یہ شرمیلے پن یعنی ایسے احساس خوف پر مشتمل ہے، جو اجنبیوں کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے اشخاص ہماری حیا کے بھی اصل محرک ہوتے ہیں۔ لیکن حیا کے افعال شرمیلے پن کے افعال سے مختلف ہیں۔ یہ بعض جسمانی اعمال و افعال کے روکنے اور بعض جسمانی حصوں کو ڈھانپنے پر مشتمل ہے۔ اس خاص قسم کے افعال لازمی طور پر کیوں ہوتے ہیں۔ یہ کہ انسانی حیوان کے اندر اس قسم کی پابندیوں اور کوششوں کی تحریک، قابل احترام اشخاص کی موجودگی میں ہوتی ہے ایسا امکان ہے جس کا فی الواقع غلط ثابت کرنا دشوار ہے۔ مگر واقعات سے یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ احیا کے اعمال و افعال کی طرف ہماری توجہ گول مول طور پر منتقل ہوتی ہے۔ اور یہ کہ صفائی سے بھی زیادہ یہ ان احکام کے خود پر اطلاق کرنے سے پیدا ہوتی ہے جو ہم دوسروں پر صادر کرتے ہیں۔ یہ یقین کرنا سہل ہے کہ برہنہ ترین انسانوں کے کسی فرد میں کلبیت اور بے حیائی کی ایک غیر معمولی مقدار کو نفرت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا اور یہ اس کو اپنے ہمسایوں کی نظر میں ہلکا نہیں کر دیتا۔ یقیناً فطرت انسانی اس قدر یکساں ہے کہ ہر جگہ خودداری سے ایک قسم کا احترام ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور جو اشخاص لوگوں کو اپنے سے بہت زیادہ آزادی برتنے کا موقع دیتے ہیں انھیں سے لوگ بے پروائی برتتے ہیں۔ پس ایک فرزند فطرت کو، جو ابھی غیر فکری حالت سے ابھر رہا ہو، معاشری احساس نفس سب سے پہلے یہ مشورہ دیتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں کے مانند نہ ہو اور غالباً یہ مشورہ پہلی بار جب معاشری شعور نفس کسی ایسے شخص کی موجودگی سے جس کو متنفر و ناراض نہ کرنا اہم تھا تیز ہو کر حقیقی شرمیلے پن کے غلبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو اس وقت مؤثر قسم کی تیزی حاصل کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رائے عامہ اس جز تو ہم پر

اپنے فیصلے قائم کرتی رہے گی، اور مختلف مثالوں اور تجربات شرم کی رسم بڑھتی رہے گی یہاں تک کہ یہ نیو انگلینڈ کی سی نزاکت تک پہونچ جائے گی اور اس کی وجہ سے ہم پیٹ کے بجائے معدہ اور ٹانگ کے بجائے عضو اور سونے کے بجائے استراحت کرنا کہنے لگیں گے، اور اس کی بنا پر ہم کپتا کا نام نہ لیں گے۔

اس کی اگر تہہ پر غور کیا جائے، تو یہ اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ کسی نہ کسی شکل میں حیا انسانی زندگی کا فطری اور ناگزیر پہلو ضرور ہے، مگر اس کا محض تہیج حرکی معنی میں جبلی ہونا ضروری نہیں۔

محبت۔ کل رجحانات میں سے جنسی رجحانات ایسے ہیں، جن میں جبلی ہونے کی نہایت صریح علامات پائی جاتی ہیں یہ اس معنی کہ یہ کور ہیں، خودکار ہیں، اور اس کو کوئی سکھاتا نہیں۔ ان کی مقصدیت اکثر افراد متعلقہ کی خواہشوں کے خلاف ہوتی ہے، اور افعال اس وجہ کے علاوہ اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آتے کہ فطرت اس راستے پر چلنے کا حکم دیتی ہے۔ پس اگر جبلت کی وہ خصوصیات اٹل و ناگزیر اور عام ہونے کی ہم کو کہیں مل سکتی ہیں جو ان افعال کو جو جبلت کی بنا پر ہوتے ہیں، بالکل ممتاز و متباین کر دیتی ہیں تو یہاں ملنی چاہئیں۔ مگر کیا ایسا ہے۔ واقعات اس کے بالکل برعکس ہیں، جنسی جبلت میں انفرادی تہیج کے خفیف ترین فرق سے نہ فرد کی داخلی حالت عادات سے، جن کا ایک بار اکتساب ہو چکتا ہے اور عامل کے ذہن میں تسوینات عمل کرتی ہیں ان کی مخالفت سے رک جانے اور متغیر ہو جانے کا خاص طور پر امکان ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک معمولی شرمیلا پن ہے جس کو ابھی بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وہ جبلت ہے جس کو مخالف جنسی جبلت کہا گیا ہے، یہ ذاتی طور پر علحدہ رہنے کا رجحان ہوتا ہے، اور جن اشخاص سے ہم ملتے ہیں، ان میں سے اکثیر سے اور خصوصاً اپنی جنس کے لوگوں سے بہت گہرے تعلقات پیدا کرنے سے نفرت ہوتی ہے۔ اس طرح سے ایسا ہوتا ہے کہ یہ سب سے قوی جذبہ بجائے اس کے کہ سب سے زیادہ بے قابو ہو، بعض اوقات اس کو عمل کا موقع دینا ہی سب سے زیادہ دشوار ہو جاتا ہے اور جن اشخاص میں اس کے باز رکھنے والے اثرات قوی ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ ان میں اس کو

تشفی پانے کا عمر بھر کبھی موقع نہ ملے۔ اس دعوے کی صداقت کے لئے جس سے کہ ہم نے انسان کی جبلی زندگی کا مطالعہ شروع کیا تھا، اس سے بہتر ثبوت نہ ہو سکتا تھا کہ عمل میں بے قاعدگی ضرورت سے زیادہ جبلتیں رکھنے سے بھی اسی طرح سے پیدا ہو سکتی ہے، جس طرح سے کہ یہ کسی جبلت کے نہ ہونے سے ظہور میں آ سکتی ہے۔

شخصی علاحدگی کی جبلت جس کا ہم نے ذکر کیا تھا، مردوں میں تو ایک دوسرے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اور عورتوں میں مردوں کی نسبت سے زیادہ ہوتی ہے۔ عورت میں اس کو حجاب کہتے ہیں، اور اس کو عشق و محبت کے عمل سے قطعی طور پر دبا دینے کی ضرورت ہوتی ہے، تب کہیں جا کر جنسی جبلت اس کی جگہ لیتی ہے۔ چنانچہ ڈارون نے اپنی کتاب ڈیسینٹ آف مین اور سیکشو سیلیکشن میں ثابت کیا ہے کہ اس نے تمام اعلیٰ قسم کے حیوانوں کی اصلاح میں نہایت ہی اہم کام انجام دیا ہے، اور یہ بڑی حد تک اس عفت کا ذمہ دار ہے، جو نسل انسانی سے ظاہر ہوتی ہے۔ مگر یہ عادات کے ذریعے سے جبلتوں کے دب جانے کی بھی عمدہ مثال ہے، کیونکہ ایک بار جب یہ ایک شخص سے ٹوٹ جاتی ہے، تو پھر اس کا دوبارہ اعادہ نہیں ہوتا۔ اور جب اس کو مختلف اشخاص سے عادۃً ملیا میٹ کرا دیا جاتا ہے، جیسے زنان بازاری کرتی ہیں، تو ممکن ہے کہ یہ بالکل فنا ہو جائے۔ عادت ہم میں اس کو بعض افراد کی نسبت بھی قائم کر دیتی ہے۔ جن اشخاص کو ہم دور سے احترام کی نظر سے دیکھنے کے عادی ہوں، ان کے ساتھ قریبی شخصی تعلق سے زیادہ ناگوار و مکروہ کوئی چیز معلوم نہیں ہوتی۔ قدما اور اس زمانے کے اہل مشرق کا غیر فطری معصیت کے ساتھ شغف ہونا جس کے خیال سے بھی ہمارے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، غالباً اس صورت کی محض ایک مثال ہے، کہ کس طرح سے عادت کے ذریعے سے یہ جبلت دب سکتی ہے۔ یہ تو ہم مشکل سے فرض کر سکتے ہیں کہ قدما کو فطرت نے ایک ایسا رجحان دیا تھا جس سے ہم عاری ہیں، اور وہ سب کے سب اس شے کا شکار تھے، جو اب چند بیمار ذہنیت کے افراد تک محدود ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ان میں وہ جسمانی تنفر

جو خاص قسم چیزوں کی طرف سے ہوتا ہے، اوائل زندگی ہی میں عادت کے ذریعہ سے دب جاتا ہے، جو مثال کے اثر سے قائم ہوتی ہے۔ اور پھر ایک قسم کی جنسی اشتہا جس کا اکثر اشخاص میں بجبر قومی امکان ہوتا ہے، بلا قید و پابندی نشو و نما پاتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا غیر معمولی طور پر نشو و نما پا جانا، ممکن ہے اس کے معمولی عمل کو روک دے، ایک بالکل متحقق طبی واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ امر کہ جبلت جنسی کا ایک فرد کی طرف رجوع ہو جانا اس کو دوسرے افراد کی نسبت سے عمل میں آنے کو روک سکتا ہے، ایسا قانون ہے کہ جس میں گو مستثنیات بہت سے ہیں، مگر اس پر وحدت ازدواجی کا کل نظام مبنی ہے۔ ان تفصیلات سے بحث کرنا ایک حد تک برا تو معلوم ہوتا ہے مگر ان سے ان عام اصول کی صحت نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے، جن کی روشنی میں ہم نے تبصرہ کیا ہے۔ اس لئے ان کے متعلق بغیر کچھ کہے آگے بڑھ جانا ناممکن تھا۔

رشک بلاشبہ جبلی ہوتا ہے

والدینی محبت ایسی جبلت ہے، جو مردوں کی نسبت عورتوں میں زیادہ قوی ہوتی ہے، کم از کم اپنے معروض مقصود کے بچپن میں تو یہ عورتوں ہی میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔ ماں میں یہ جس طرح سے ہوتی ہے، اس کے متعلق میں اگر اشنائڈر کے دلچسپ بیان کو نقل کر دوں تو بیجا نہ ہوگا۔

" جوں ہی نوجوان بیوی ماں بنتی ہے، اس کا تمام ترخیال و احساس اور اس کی کل ہستی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس وقت سے پہلے اس کو صرف اپنی مسرت و راحت کا خیال کیا تھا۔ اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ کل دنیا میرے لئے ہی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش جو شے نظر آتی تھی، وہ صرف اس لئے لائق توجہ تھی کہ یہ اس سے تعلق رکھتی تھی۔ وہ ہر شخص سے اس بات کی خواہشمند تھی کہ اس کو اس کے ساتھ دلچسپی ہو، اور اس کی طرف متوجہ ہو، اور تا بہ امکان اسی کی خواہشوں کو پورا کرے۔

لیکن اب مرکز عالم وہ خود نہیں رہتی، بلکہ اس کا بچہ بن جاتا ہے۔ وہ اپنی بھوک کا خیال نہیں کرتی، اس کو پہلے اس امر کا یقین ہونا چاہئے کہ بچے کو غذا دی جاچکی ہے۔ اگر بچے کی نیند میں خلل آگیا تو اس کے لئے اپنی تکان و آرام کچھ نہیں ہے۔ جب یہ حرکت کرتا ہے تو وہ جاگ جاتی ہے اگرچہ اب بھی اس سے بہت زیادہ قوی شور اس کو بیدار کرنے سے قاصر رہیں۔ وہ جو پہلے پوشاک کی خفیف ترین بے پروائی کی متحمل نہیں ہوتی تھی، اور ہر شے کو دستانوں سے چھوتی تھی، اب بچہ کے بول وبراز میں آلودہ ہونے دیتی ہے اور اس کے پیشاب اور پاخانہ سے بھرے ہوئے پوتڑوں کو اپنے ہاتھ سے اٹھاتی ہے۔ اب وہ بدصورت روتے بچے سے ذرا گریز نہیں کرتی۔ برخلاف اس کے اب سے پہلے ہر بے ہنگام آواز اور خفیف سا شور بھی اس کو پریشان کر دیتا تھا۔ اس بدصورت و گلگلی ہستی کا جوڑ جوڑ اس کو خوب صورت معلوم ہوتا ہے اور اس کی ہر حرکت سے وہ مسرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس نے اپنی کل انانیت بچے کی طرف منتقل کر دی ہے، اور اسی میں زندہ رہتی ہے۔ کم از کم یہ صورت کل صحیح الفطرت ماؤں کی ہوتی ہے مگر افسوس ہے کہ اب ایسی مائیں کم ہوتی جاتی ہیں۔ یہی صورت کل اعلیٰ درجے کے حیوانات کی ماؤں کی ہوتی ہے۔ مثلاً بلی کی مادری مسرت مخفی نہیں جب وہ اپنی اگلی ٹانگیں پھیلا کر اپنے بچوں کو دودھ دیتی ہے تو اس کے چہرے سے انتہا درجہ کا آرام واطمینان ظاہر ہوتا ہے۔ جب چھوٹے بچے بھوک کے منہ سے اس کے دودھ کو کھینچتے اور چوستے ہیں، تو وہ خوشی سے اپنی دم ہلاتی ہے۔ مگر بچے کا حس ہی نہیں بلکہ اس کے دیکھنے ہی سے بے پایاں خوشی ہوتی ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ بچہ کسی دن پروان چڑھ کر بڑا اور خوب صورت ہوجائے گا، اور اس کی بہت سی خوشیوں کا باعث ہوگا، بلکہ فطرت نے اس کو اولاد کی جبلی محبت عطا کی ہے۔ وہ خود نہیں جانتی کہ وہ اس قدر خوش کیوں ہے۔ اس کے لئے بچے کا دیکھنا اور اس کی خبرداری کرنا اس قدر خوشگوار کیوں ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ نوجوان مرد اس کی توجیہ نہیں کرسکتا، کہ وہ ایک دوشیزہ سے کیوں محبت کرتا ہے، اور جب وہ قریب ہوتی ہے، تو اس قدر خوش کیوں ہوتا ہے۔

بہت کم مائیں بچوں کی خبرگیری کرتے وقت محبت مادری کی اصل غرض یعنی بقائے نوع کا خیال کرتی ہیں۔ اس قسم کا خیال باپ کے دل میں پیدا ہو سکتا ہے، مگر ماں کے دل میں کبھی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ تو صرف یہ محسوس کرتی ہے جو ہستی مجھ سے پیدا ہوتی ہے اس کو حفاظت کے ساتھ گود میں لینا اس کو کپڑے پہنانا اس کا منہہ ہاتھ دھونا اس کو ہلا کر سلانا یا اس کی بھوک رفع کرنا ایک دائمی خوشی کا موجب ہے"۔

اب تک تو لائق اشنائڈر کا بیان تھا۔ اس پر اس قدر اور اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ ایک ماں (جو شاید خود بھی بیمار ہو) ایک بیمار اور قریب المرگ بچہ کی جس جوش محبت کے ساتھ خدمت کرتی ہے، وہ غالباً انسانی زندگی کا سب سے خوب صورت منظر ہے۔ ہر خطرے سے نفرت کرنے پر دشواری سے عہدہ برآ ہونے ہر تکان کے گوارا کرنے میں یہاں عورت کی محبت اس سے بہت اعلیٰ وارفع ہے جو کچھ کہ مرد پیش کر سکتا ہے۔

یہ ان رجحانات میں سے سب سے نمایاں ہیں، جو بنی نوع انسان میں جبلی کہلانے کی مستحق ہیں۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ کسی اور دودھ پلانے والے جانور میں جبلتوں کا اس قدر طویل سلسلہ نہیں ہے۔ پرسکون ارتقا میں ان جبلتوں میں سے ہر ایک بعض چیزوں کی نسبت ایک عادت کے آغاز کا باعث ہوگی، اور بعض کی نسبت اس کو دبا دے گی۔ معمولاً یہی صورت ہوتی ہے۔ لیکن متمدن زندگی کی ایک رخنہ ترقی میں یہ ہوتا ہے کہ جو عمر جبلت کے عامل ہونے کی ہوتی ہے وہ اس کے معروض کی نسبت گرسنگی میں گذر جاتی ہے۔ اور اس شخص کی ذہنی ساخت کے اندر ایسے رخنے رہ جاتے ہیں، جن کو آئندہ تجربات کبھی پر نہیں کر سکتے ایک لائق خوشحال آدمی کا شہر کے ایک غریب دستکار یا تاجر سے مقابلہ کرو۔ اول الذکر کے نشو ونما کے زمانہ میں جن ذہنی وجسمانی چیزوں کے ترقی کناں شوق جس وقت ہوتے گئے، وہ مہیا کی گئیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ وہ دنیا کا ہر پہلو سے مقابلہ کرنے کے لئے آراستہ ومسلح ہے۔ تعلیم میں جہاں حقیقی چیزوں کی کمی تھی اس کو تکمیل کو دنے پورا کیا۔ اس نے انسانی زندگی کے اصل جوہر کا

ہر طرف سے ذائقہ چکھا ہے۔ وہ کشتی بھی چلا سکتا ہے، پہلوان بھی ہے عالم بھی ہے لڑاکو بھی، باتون بھی ہے لاف زن بھی ہے، معاملات دنیا کو بھی سمجھتا ہے وغیرہ اور یہ سب باتیں اس ایک میں جمع ہیں۔ شہر کے غریب لڑکے کو یہ زرین مواقع نہ تھے، اس لئے اب جوانی میں ان میں سے بہت سی چیزوں کی خواہش اس کے اندر مفقود ہے۔ اگر اس کی جبلی زندگی کے اندر رخنے بھی ہیں تو بھی وہ خوش قسمت ہے کیونکہ اس غیر فطری تربیت اکثر ذہنی ساخت کے اندر انقلابات میں واقع ہو جاتے ہیں۔

باب بست وپنجم

جذبات

جبلتوں سے بحث کرتے وقت، ہم ان کو ان جذبی ہیجانات سے علیحدہ نہیں رکھ سکتے ہیں، جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں۔ جو چیزیں غصہ محبت خوف وغیرہ کا باعث ہوتی ہیں، یہی نہیں کہ وہ انسان کو خارجی افعال پر آمادہ کرتی ہیں، بلکہ وہ اس کے چہرے مہرے میں خاص قسم کے تغیرات پیدا کرتی ہیں، اور اس کے تنفس اس کے دوران خون اور عضوی اعمال میں خاص تبدیلیاں پیدا کرتی ہیں۔ جب خارجی افعال دب جاتے ہیں، اس وقت بھی یہ جذبی آثار و علائم باقی رہتے ہیں۔ اور ہم چہرے میں غصہ کا مطالعہ کر لیتے ہیں۔ اگرچہ انسان مار نہ بیٹھے، اور اگرچہ انسان خوف کی اور تمام علامات کو دبا لے مگر پھر بھی اس کا اظہار آواز اور چہرے کے رنگ سے ضرور ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے جبلی روات اور جذبی اظہارات ایک دوسرے میں غیر محسوس طور پر مل جاتے ہیں۔ ہر وہ شے جو جبلت کے ہیجان کا باعث ہوتی ہے وہ جذبہ کے ہیجان کا بھی باعث ہوتی ہے۔ تاہم جذبات جبلتوں کے مقابلے میں پیچھے رہ جاتے ہیں، اس اعتبار سے کہ جذبی روات معمولاً خود فاعل کے جسم میں

ختم ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے جبلی رواں اس سے آگے بڑھتی ہیں اور شے مہیج کے ساتھ عملی تعلقات پیدا کرتی ہیں۔

جذبی رواں اکثر اوقات ایسی چیزوں سے بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے ہم کو کوئی عملی سابقہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک مضحکہ خیز یا خوبصورت شے لازمی طور پر ایسی شے نہیں ہوتی جس پر ہم کوئی عمل بھی کرتے ہوں۔ ہم محض ہنستے ہیں یا حیرت سے کھڑے ہوئے دیکھتے ہیں اب جو بھی صورت ہو۔ اس طرح سے جذبی تسویقات ان تسویقات سے کچھ زیادہ ہوتی ہیں جن کو عموماً جبلی کہا جاتا ہے۔ اس کے مہیج زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں اور اس کے اظہارات زیادہ داخلی اور لطیف اور اکثر اوقات زیادہ عملی ہوتے ہیں۔ گر دونوں طرح کی تسویقوں کی عضویاتی اصل اور ماہیت ایک ہی طرح کی ہے۔

جبلت کی طرح سے جذبہ میں بھی شے کی محض یاد یا اس کا تمثل ہیجان کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ ایک شخص اپنی ہتک کا خیال کر کے زیادہ غضب آلود ہو سکتا ہے اور ہم کو مردہ ماں کے ساتھ اس قدر محبت محسوس ہوتی ہے جتنی کہ کبھی اس کی زندگی میں بھی محسوس نہ ہوئی ہو گی۔ باقی باب میں معروض جذبہ کے لفظ کو بلا امتیاز دونوں قسم کے معروضوں کی نسبت استعمال کروں گا۔ یعنی اس کی نسبت بھی جو جسمی طور پر سامنے ہو اور اس کے لئے بھی جس کا محض خیال ہو جائے۔

ان تمام رواں کی مکمل فہرست بیان کرنی جو مختلف جذبات سے مخصوص ہیں تو طول عمل ہے۔ اس کے لئے اس موضوع کی خاص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ تاہم یہاں ان کے تنوع کی چند مثالیں درج کیجاتی ہیں ابتدا میں اشارۂ غم درج کرتا ہوں جن کو ڈینمارک کے عضویاتی سی لانگے نے بیان کیا ہے۔

"غم کی علامات کی غالباً سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ارادی حرکات پر مفلوج کن اثر پڑتا ہے۔ گر یہ اس قدر شدید نہیں ہوتا جس قدر کہ خوف سے ہوتا ہے کیونکہ اس سے صرف اتنی کمزوری لاحق ہوتی ہے کہ جو حرکات معمولاً آسانی سے ہوتی تھیں کوشش سے عمل میں آتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر

یہ تکان کا احساس ہوتا ہے۔ اور جس طرح سے ہر قسم کے تکان میں حرکات آہستہ آہستہ مشکل سے بغیر قوت کئے با دل ناخواستہ اور سعی سے ہوتی ہیں اور تعداد میں بھی کم از کم ہوتی ہیں اسی طرح غم میں ہوتا ہے۔ غم زدہ شخص کی خارجی علامت یہی ہے۔ وہ آہستہ چلتا ہے اس کے قدم ڈگمگاتے ہیں وہ اپنے پاؤں کو گھسیٹتا اور بازوؤں کو لٹکائے ہوئے چلتا ہے۔ اس کی آواز کمزور اور بلے بغیر گمک کے ہوتی ہے کیونکہ عضلات تنفس اور حلق کا فعل کمزور ہوتا ہے وہ خاموش و سرنگوں بیٹھنے کو ترجیح دیتا ہے۔ عضلات کی نہفتہ توانائی بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گردن مڑی ہوئی سر جھکا ہوا اور رخساروں اور جبڑوں کے عضلات کے ڈھیلا ہو جانے سے چہرہ لمبا اور تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ جبڑے بالکل کھل جائیں۔ آنکھیں بڑی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ عضلہ محیط العین کے مفلوج ہونے سے ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ مگر انھیں ممکن ہے کہ اوپر کا پپوٹا جزئی طور پر ڈھانپے رکھے جو اپنے رافع کے لنگ ہو جانے کی وجہ سے جھک جاتا ہے۔ کل جسم کے ارادی اعصاب و عضلات کی کمزوری کی اس حالت کے ساتھ تکان اور بھاری پن کا ایک داخلی احساس ہوتا ہے جس کا بار محسوس ہوتا ہے۔ انسان پژمردہ مصیبت زدہ دبا ہوا محسوس کرتا ہے اور وہ اپنے غم کے بوجھ کا ذکر کرتا ہے۔ اسے اسی طرح سے برداشت کرنا پڑتا ہے جس طرح اس کو اپنا غصہ دبانا ہوتا ہے۔ بہت سے ایسے ہیں جو غم سے اس درجہ مضمحل ہو جاتے ہیں کہ وہ سیدھے کھڑے نہیں ہو سکتے بلکہ آس پاس کی چیزوں پر جھک جاتے ہیں یا اپنے گھٹنوں پر گر پڑتے ہیں جس طرح سے رومیو راہب کی کوٹھری میں گر اتھا یا مایوسی میں خود کو زمین پر ڈال دیتے ہیں۔

و دیگر کل ارادی حرکی آلات کی یہ کمزوری (جو حیوانی زندگی کے نام نہاد کل پرزے ہیں) عضویات غم کا صرف ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ اس سے کچھ کم اہم نہیں ہے بلکہ اپنے نتائج کے اعتبار سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا تعلق جسم کی مشینری کے دوسرے حصہ سے ہے یعنی غیر ارادی اور عضوی عضلات سے

خصوصاً وہ جو اوعیہ دموی کی دیواروں میں ملتے ہیں اور جن کا کام یہ ہے کہ منقبض ہو کر (vaso) آخرالذکر کے گھیرے کو گھٹا دیں۔ ان عضلات اور ان کے اعصاب سے ملکر عرقی حرکی نظام بنتا ہے اور یہ غم میں ارادی حرکی آلات کے برعکس عمل کرتا ہے۔ ارادی حرکی نظام کی طرح مفلوج ہونے کے بجائے عرقی عضلات زیادہ شدت کے ساتھ منقبض ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جسم کے ریشوں اور اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے۔ خون کے کم ہو جانے کا فوری نتیجہ چہرے کی زردی اور منہہ کا اتر جانا ہوتا ہے۔ زردی رخ اور خدوخال کا پچک جانا ایسی خصوصیات ہیں جو چہرے کے عضلات کے ڈھیلا ہو جانے کے ساتھ ملکر غم زدہ کے خاص قیافہ کو متعین کرتا ہے۔ اور اکثر اوقات غم زدہ اس قدر دبلا معلوم ہونے لگتا ہے جو اس قدر تغذیہ کی کمی سے کبھی نہیں ہو سکتا۔ جلد کے اندر خون نہ رہنے کا ایک اور باقاعدہ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سردی اور کپکپی محسوس ہوتی ہے۔ غم کی ایک مستقل علامت یہ ہے کہ ٹھنڈ کا احساس زیادہ ہوتا ہے اور جسم کو گرم رکھنے میں دقت محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غم میں داخلی اعضا اور جلد میں خون کم ہو جاتا ہے۔ گو یہ بات آنکھ کو بظاہر تو محسوس نہیں ہوتی، مگر مظہر سے یہ ثابت ہے۔ کم از کم جو رطوبات مشاہدہ میں آ سکتی ہیں ان میں ایسی کمی واقع ہو جاتی ہے۔ منہہ خشک ہو جاتا ہے۔ زبان سخت ہو جاتی۔ ذائقہ تلخ ہو جاتا ہے، جو غالباً زبان کی خشکی کا نتیجہ ہے۔ ممکن ہے تلخکامی کا محاورہ اسی سے پیدا ہوا ہو۔ جو عورتیں دودھ پلاتی ہیں ان کا حالت غم میں دودھ بالکل سوکھ جاتا ہے غم کے نہایت ہی باقاعدہ اظہارات میں سے ایک گریہ ہے جو بظاہر ان دیگر عضویاتی مظاہر کی تردید کرتا ہے، آنسو بکثرت بہتے ہیں، چہرہ سرخ اور ورم ناک ہو جاتا ہے، آنکھیں سرخ ہو جاتی ہیں اور ناک سے ریزش معمول سے زیادہ بہنے لگتی ہے۔

اس پر لانگے یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے یہ کسی گذشتہ دعائی حر کی حالت کا نتیجہ ہو۔ مگر یہ توجیہ زبردستی کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غم کے اظہارات تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ گریہ بھی اسی قدر لازمی ہے جس قدر کہ فوری ہوتا ہے خصوصاً عورتوں

اور بچوں ہیں۔ بعض مرد کبھی نہیں رو سکتے جو لوگ رو سکتے ہیں' ان کے اندر کچھ دیر کے لئے آنسوؤں کا زور ہوتا ہے۔ پھر آنسو رک جاتے ہیں۔ اور سسکیوں کے جوش کے بعد کچھ دیر کے لئے سکون ہوتا ہے۔ اور لانگے جس سکڑی ہوئی ٹھنڈی زرد حالت کا ذکر کرتا ہے وہ نہایت شدید مگر بے سکون غم کی زیادہ خصوصیت ہے' شدید ذہنی تکلیف کی علامت نہیں ہے۔ غالباً یہاں ہم پر دو علیحدہ قسم کے جذبے طاری ہوتے ہیں۔ دونوں ایک ہی شے سے پیدا ہوتے ہیں' مگر مختلف آدمیوں کو متاثر کرتے ہیں' یا ایک ہی شخص پر مختلف اوقات میں طاری ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ رہتے تو ایک دوسرے سے بالکل مختلف محسوس ہوتے ہیں۔ جس کی ہر شخص کا شعور شہادت دے سکتا ہے۔ رونے کے دوران میں ایک قسم کا ہیجان ہوتا ہے' جو اپنی مخصوص لذت کے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر خشک اور گھلا دینے والے غم میں کوئی تشفی بخش کیفیت دریافت کرد ینا کسی ایسے ہی شخص کا کام ہے جس کی ذہانت کو مسرت و خوشی کے ساتھ کوئی خاص ہی لگاؤ ہو۔ لانگے کہتا ہے۔

اگر پھیپھڑوں کے چھوٹے اوعیہ منقبض ہوتے جس کی بنا پر ان اعضا میں خون کم ہو جاتا ہے' تو جیسا اس قسم کی حالتوں میں عموماً ہوتا ہے ہم کو ناکافی تنفس کا احساس ہوتا ہے۔ سینہ میں تکلیف ہوتی ہے' اور مولم احساسات غم زدہ کے مصائب کو اور بھی زیادہ کر دیتے ہیں اور وہ طویل سسکیوں سے اپنے آپ کو سکون دینا چاہتا ہے جو جبلی طور پر ہوتا ہے کیونکہ تمام وہ لوگ اسی طرح عمل کرتے ہیں جن کا سانس کسی وجہ سے رک گیا ہو۔

دماغ کے اندر خون کی کمی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ عقل ماؤف ہو جاتی ہے' ذہن کند ہوتا ہے' ذہنی تکان کا احساس ہوتا ہے' کسی بات کے سوچنے کے لئے سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ کام کو جی نہیں چاہتا اور اکثر نیند نہیں آتی۔ درحقیقت یہ دماغ کے حرکی مرکزوں کے اندر خون کی کمی ہے جو حرکت کی ارادی قوتوں کی ان تمام کمزوریوں کی تہہ ہوتی ہے جن کو ہم نے پہلے بیان کیا تھا"

میرا خیال یہ ہے کہ ڈاکٹر لانگے مظاہر کو اپنے بیان میں کسی حد تک

ضرورت سے زیادہ سادہ اور عام بنا دیتے ہیں۔ خصوصاً خون کی کمی کے بارے میں تو وہ ضرورت سے زیادہ مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ مگر اب جیسا کہ کچھ بھی یہ ہے ان کا بیان اس تشریحی کام کا ایک عمدہ نمونہ ہے جس کا جذبات باعث ہوئے ہیں"

اب دوسری مثال خوف کی لو اور دیکھو مسٹر ڈارون اس کے اثرات کی نسبت کیا کہتے ہیں۔

"خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے۔ اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ دفعتہً متہیج ہو جاتے ہیں۔ دونوں میں آنکھیں اور منہہ کھل جاتے ہیں اور ابرو اوپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف زدہ شخص ابتدائً بت کی طرح ساکت وصامت کھڑا رہ جاتا ہے یا نیچے کو دبک جاتا ہے، گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے۔ قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی اختلاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرانے لگتا ہے۔ لیکن اس وقت یہ معمول سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا، جس سے جسم کے کل حصوں میں خون کی مقدار زیادہ پہونچنے لگتی ہو۔ کیونکہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی غشی کی حالت میں ہوتا ہے۔ سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تر اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح سے متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی شریانیں منقبض ہونے لگتی ہیں۔ شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کا نکلنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اسی سے ٹھنڈے پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوتا ہے۔ رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کانپنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس سریع ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، منہہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک

سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر بہت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح سے اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں۔ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرے پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس بہ مشکل آتا ہے۔ نتھنے اِدھر اُدھر سے پھیل جاتے ہیں۔ انسان کانپتا ہے اور ہونٹوں سے تشنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شے اٹکی ہوئی ہے۔ آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر جمے ہوتے ہیں جس سے انسان خائف ہوتا ہے اور بےچینی کے ساتھ اِدھر اُدھر گھومتے ہیں۔ آنکھیں خود بخود ہر طرف گردش کرتی ہیں۔ پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو بیحد سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے تشنجی حرکات ظاہر ہوتی ہیں! مٹھیوں کو انسان کبھی دباتا اور کبھی کھولتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے۔ یہ آخر حرکت ریورینڈ مسٹر ہیگنار نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی۔ بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا رجحان نہایت ہی شدید ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جری سے جری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے"

آخر میں نفرت کو لو۔ اور اس کے ممکنہ اثرات کا خلاصہ پڑھو جس کو سائنٹیفک گارڈا بیان کرتے ہیں۔

سر کو پیچھے کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح سے جسم کو بھی پیچھے کی طرف ہٹایا جاتا ہے، ہاتھ آگے کی طرف بڑھتے ہیں کہ گویا خود کو معروض نفرت سے بچاتے ہیں۔ آنکھیں بند ہوتی، یا منقبض ہوتی ہیں۔ اوپر کا ہونٹ بلند ہوتا ہے اور

ناک بند کر لی جاتی ہے۔ یہ سب کی سب پلٹنے یا کرنے گریز کرنے کی ابتدائی حرکات ہیں۔ اس کے بعد تہدید آمیز حرکات ہوتی ہیں۔ پیشانی پر بل ہوتے ہیں آنکھیں بالکل کھلی ہوئی ہوتی ہیں دانت کھلے ہوتے ہیں۔ انسان دانت پیستا ہے جبڑوں کو منقبض کرتا ہے۔ منہہ کھلا ہوتا ہے زبان باہر نکلی ہوتی ہے۔ مٹھیاں بند ہوتی ہیں۔ بازو بس مارنے کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں۔ انسان پاؤں زمین پر زور سے مارتا ہے۔ گہرے سانس لیتا ہے۔ غراتا بڑبڑاتا اور مختلف قسم کی آوازیں نکلتی ہیں، خود بخود ایک لفظ یا ایک ہجے کو دوہراتا ہے۔ آواز کمزور پڑ جاتی اور کانپتی ہے، اور وہ تھوکتا ہے۔ آخر میں مختلف قسم ردات اور دعائی حرکی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ ہونٹوں اور چہرے کے عضلات وست و پا اور دھڑ پر تشنجی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ انسان خود اپنے کو ایذا پہونچاتا ہے مثلاً ہاتھ اور ناخن کاٹتا ہے۔ زہر خندہ کرتا ہے۔ چہرہ بالکل سرخ ہوتا ہے اور پھر اچانک زرد ہو جاتا ہے، نتھنے بالکل پھیل جاتے ہیں، اور سر کے بال کھڑے ہو جاتے ہیں۔"

اگر ہم ان جذبات کی مکمل فہرست بیان کرتے جن کے لوگوں نے نام رکھے ہیں اور ان کے عضوی مظاہر کا مطالعہ کرتے تو ہم بہ اختلاف ترتیب انھیں عناصر کو بیان کرتے جو مذکورہ بین صورتوں میں ہیں جن کے نمونہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ کوئی عضلہ سخت ہوتا ہے کوئی ڈھیلا پڑ جاتا ہے کہیں شریانیں منقبض ہو جاتی ہیں کہیں پھیل جاتی ہیں کہیں ایک قسم کا تنفس ہوتا ہے کہیں دوسری قسم کا ہوتا ہے، نبض یا تو سست ہو جاتی ہے، یا تیز ہو جاتی ہے ایک غدود سے رطوبت کا اخراج ہوتا ہے، دوسرا خشک ہو جاتا ہے وغیرہ۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے بیانات مطلقاً صحیح بھی نہیں ہوتے۔ اور یہ انسانوں پر صرف اوسطاً صادق آتے ہیں۔ یہ امر کہ ہم میں سے ہر ایک اظہار تبسم گریہ وغیرہ کا اپنا خاص انداز رکھتا ہے، جو دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ یا اس کا چہرہ ایسے مواقع پر سرخ یا زرد ہو جاتا ہے جن مواقع پر دوسروں کا نہیں ہوتا۔ ہم کو اسی قسم کا اختلاف ان چیزوں میں ملے گا جو مختلف اشخاص میں جذبہ

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایسے مذاق جن سے ایک شخص کے ہنستے ہنستے بل پڑ جاتے ہیں، ان سے دوسرے کو نفرت ہوتی ہے، اور تیسرے کو یہ بالکل کفر معلوم ہوتے ہیں۔ اور جن مواقع پر ہم حد سے زیادہ خائف ہو جاتے ہیں یا شرما جاتے ہیں، ان میں تم کو بالکل سہولت اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ جذبی احساس کی داخلی اقسام بھی غیر متناہی طور پر ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ زبان نے ان میں سے بعض میں امتیاز کیا ہے، مثلاً نفرت مخالفت عداوت ناپسندیدگی کراہت کینہ بغض عناد وغیرہ۔ لیکن مرادفات کے لغت میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے مابین امتیاز ان کی ذہنی کیفیت سے نہیں کیا جاتا بلکہ ہر ایک کے خارجی ہیجان سے کیا جاتا ہے۔

اس تمام تر تحویل کا نتیجہ یہ ہے کہ جذبات کے متعلق محض بیانی و تشریحی بحث اس قدر طویل ہو گئی ہے کہ انسان اس سے تھک جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ یہ طویل بحث تھکا دیتی ہے، بلکہ تم یہ بھی محسوس کرو گے کہ اس کی تقسیمات بڑی حد تک یا تو فرضی ہیں یا ان میں کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کی صحت کے دعوے جھوٹے ہیں۔ مگر بدقسمتی سے جذبات کے متعلق ایسی کوئی نفسیاتی تصنیف نہیں ہے، جو محض تشریحی نہ ہو جس طرح سے جذبات کو ناولوں میں بیان کیا جاتا ہے، وہ ہماری دلچسپی کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ہم بھی ان میں شریک ہیں، ہم ان مقرون معروضات و حالات سے واقف ہوتے ہیں، جو ان کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں، اس لئے جب صفحہ پر تامل کا واقعی اشارہ مل جاتا ہے، تو اس کو نہایت سرعت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں، اور ان سے کبھی ہمیں ایک عارضی خوشی ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے، اگر اس موضوع پر میں کتابیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا، تو ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کسی نیو ہیمپشائر کے کھیت پر بیٹھ کر چٹانوں کی شکل و صورت کے بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطۂ نظر استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز و تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں، اور کسی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہونچتیں، حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں، ان کی حالت

یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہونچتے چلے جاتے ہیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔ میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے۔

نفسیات میں جذبات کے متعلق دقت یہ ہے کہ ان کو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ طبیعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا، اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات و اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے۔ لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں (جس طرح سے اب انواع کو توارث و تغیر کے نتائج خیال کیا جاتا ہے) تو محض امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چنداں اہمیت باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر ایسی بطخ مل جائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب اس میں شک نہیں کہ جذبات کے عام و کلی اسباب عضویاتی ہوتے ہیں۔ پروفیسر سی لانگے سا کن کوپن ہیگن جن کے مضمون کا میں اقتباس درج کر چکا ہوں، اور جو ۱۸۸۵ء میں چھپا تھا، اس میں وہ ان کی ساخت اور ان کی علت کا ایک عضویاتی نظریہ بیان کرتے ہیں، جس کو میں ایک سال قبل رسالہ مائنڈ میں پہلے پیش کر چکا تھا۔ اس نظریہ کے متعلق، جو کچھ نکتہ چینی میرے کانوں تک پہنچی ہے اس سے اصل حقیقت کے متعلق میرے اذعان میں ذرا بھی کمی نہیں آئی۔

لہٰذا میں آئندہ چند صفحات میں یہ بتاؤں گا کہ یہ نظریہ کیا ہے۔ اولاً تو میں اپنے آپ کو جذبات شدید تک محدود رکھوں گا جیسے کہ غم خوف غصہ محبت وغیرہ ہیں جن میں ہر شخص شدید عضوی ارتعاشات کو پہچان سکتا ہے۔ اس کے بعد میں جذبات لطیف کا ذکر کروں گا، یعنی ان جذبات کے متعلق جن میں عضوی ارتعاشات اس قدر واضح و قوی نہیں ہوتے۔

جذبات شدید کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا باعث ہوتا ہے، جس کو جذبہ کہتے ہیں،

اور یہ آخرالذکر ذہنی حالت جسمانی علائم کا باعث ہوتی ہے۔ اس کے برعکس میرا نظریہ یہ ہے کہ ہیجان آور واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں، اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھین جاتی ہے، اس لئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو ریچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے، اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس مفروضہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے کہ یہ ترتیب صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی۔ ان کے مابین علائم جسمانی کا حائل ہونا ضروری ہے۔ اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا اس لئے کہ ہم روتے ہیں، ہمیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم اس لئے روتے مارتے یا کانپتے ہیں، کہ ہمیں رنج ہوتا ہے، یا غصہ آتا ہے، یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علائم نہ ہوں، تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہوگا، اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم ریچھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں، ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں، لیکن ہم کو واقعاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہیئے۔

اگر مفروضہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنے گا فوراً ہی اس سے انکار کر دے گا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طول طویل یا دور از کار تقریر کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے، اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آ جائے۔

ابتداءً ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ جس شخص نے گذشتہ دو باب پڑھے ہیں وہ کبھی اس واقعہ کی نسبت شک پر مائل نہ ہوگا، کہ اشیا فی الواقع ایسی مشنیری کے ذریعہ سے جو پہلے سے منتظم ہے جسمانی تغیرات کا باعث ہوتی ہیں،

یا اس واقعہ کی نسبت کہ تغیرات اس قدر کثیر و لطیف ہوتے ہیں کہ کل جسم کو ایک صوتی تختہ کہہ سکتے ہیں جس کو شعور کا خفیف سے خفیف تغیر مرتعش کر سکتا ہے۔ ان عضوی افعال کی جو مختلف ترتیبات و ترکیبات ہو سکتی ہیں اُن کی بنا پر تجریداً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ کسی جذبہ کی خفیف سی جھلک بھی اپنے خاص جسمانی اظہار کے بغیر نہیں اور اس اظہار کی اسی طرح سے بہ حیثیت مجموعی اپنی خاص نوعیت ہو جس طرح سے کہ خود ذہنی حالت کی۔ چونکہ ہر جذبہ سے لاتعداد اعضا و جوارح متاثر ہوتے ہیں اس لئے ہمارے لئے یہ ایک دشوار امر ہے کہ ان میں سے کسی کے اظہار کو تمام و کمال بیان کر سکیں۔ ممکن ہے کہ ہم عضلات ارادی کے تغیر کا پتہ چلالیں مگر جلد غدود قلب اور دیگر احشاء کے تغیرات کا احصا کرنے سے قاصر رہیں جس طرح نقلی چھینک کے اندر حقیقت کا کوئی جزو مفقود ہوتا ہے اسی طرح معمولی علت محرکہ کی غیر موجودگی میں کسی جذبہ کی نقل بھی کچھ کھوکھلی اور بے مغز سی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ کسی قسم کا بھی ہو۔ اسی وقت شدت یا اس کے بغیر محسوس ہوتا ہے جس وقت کہ اس کا وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس کی طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کے لئے یہ تحقیق کرنا خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختص سمجھ سکتا ہوں خالی از دلچسپی نہ ہوگا اس سے یہ اُمید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق بھی صحیح مان سکتے ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے۔ اور اس کا ہر ہر حصہ اس حس شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک کرتا ہے خواہ وہ خفی ہو یا جلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا مشکوک۔ یہ امر کس قدر حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حسیت کے ان مرکبات کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔

خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور ابرو منقبض ہوتے ہیں۔ جس وقت ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو نگلنے گلے کے صاف کرنے یا خفیف سے کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جا سکتا ہے۔ ہم کو یہاں عام نظریہ سے بحث ہے تفصیلات سے کوئی غرض نہیں ہے اس لئے میں ان پر کوئی مزید گفتگو نہ کروں گا، بلکہ یہ امر مسلم مانے لیتا ہوں کہ جو تغیر بھی ہو لازمی طور پر محسوس ہوگا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا، کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا، جس سے جذبہ بن سکے۔ محض ادراک کی سرد اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے ہنسی کے تمام احساس اور نہ ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے شعور سے نکال ڈالو، اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے کے مشابہ ہے۔ آیا یہ اس ادراک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیا کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے، تو وہ جواباً اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے۔ ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے، لازمی طور پر ہنسا کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں۔ ایک جذبی حالت جب اپنے اوج کمال پر ہو، تو اس وقت اس سے بعض عناصر احساس نکال ڈالنا، اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا، ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہی خیال ہے، جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں، وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہوں گے۔ خیال کرنے کی

بات ہے کہ اگر خوف سے قلب سے حرکت تیز نہ ہو، سانس نہ پھولے، ہونٹ نہ کانپیں، ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں، رواں کھڑا نہ ہو جائے، احشاء میں قراقر نہ ہو، تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہوگا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے، جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو، نہ چہرے پر سرخی ہو، نہ نتھنے پھیلے ہوئے ہوں، نہ دانت چکچائیں، نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو، بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں، تنفس معمول کے مطابق ہو، چہرے پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو نہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے، غصہ بھی کافور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے، جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں یہی حال غم کا ہے۔ اگر آنسو نہ بہتے ہوں سسکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہوا محسوس ہو، سینہ کی ہڈی میں درد محسوس نہ ہو، تو یہ کیا غم ہوگا۔ یہ ایک بے احساسی کا وقوف ہوگا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و علائم سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرنا ہے، یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرنا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں، کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے۔ مجھ میں جس قدر شدید جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنتے ہیں، اور انھیں پر مشتمل ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں، اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے، کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے تاثر کو بھی محسوس نہ کر سکوں اور میری زندگی صرف وقوفی اور تعقلی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی

ممکن ہے قدیم حکما کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حسیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے۔

اس نظریہ کو مادیت نہ کہنا چاہئیے۔ یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات جسمی اعمال کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائے گا اس وقت تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی بھی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب اس میں مادیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد لی گئی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں یعنی جن کو خارجی واقعات در آئندہ تموجات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسندان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے ان کے ظہور کی عضویاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضویاتی نظریۂ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص قیمتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریے کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا رذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے، اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے، جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح سے واقف ہو چکے ہیں۔ یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہیجان آور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطفاف سے متعلق تھے۔ جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے۔ کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے۔ ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں۔ اب علّی سوالات درپیش ہیں۔ یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کونسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں

اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں۔ اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطفاف و تشریح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائین میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے توجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلاں شے لاتعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احساس ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آ جائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو ان کی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر تو متعین ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں بیحد اختلاف ہوتا ہے۔

"ہم سب کے مشاہدے میں ایسے اشخاص ضرور آئے ہوں گے جو خوشی میں بجائے بہت باتیں کرنے کے بالکل خاموش ہو جاتے ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا ہے کہ خوف سے بجائے اس کے کہ خوف زدہ زرد ہو اس کے دماغ کی طرف خون دوڑ آتا ہے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ غم سے بجائے اس کے کہ انسان ایک جگہ سرنگوں ہو کے بیٹھے وہ بیتابانہ ادھر ادھر پھرتا ہے اور آہ و زاری کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور ایک ہی سبب کی بنا پر یہ مختلف افراد کے ادعیہ میں مختلف طور پر عمل کر سکتا ہے (کیونکہ ان کا رد عمل ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا) اس کے علاوہ تسویق جو دماغ میں سے ہو کر عرقی مرکز تک جاتی ہے وہ ابتدائی ارتسامات کے ائتلاف تصورات کی صورت میں مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف طور پر متاثر ہوتی ہے"۔

مختصر یہ ہے کہ اگر کوئی غرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطفاف صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے اور اس قسم کے سوال کے کہ غصہ یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے۔ اس کے بجائے

اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی میکانیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا دستیاب ہونا ذرا دشوار ہو۔ آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا ذکر کروں گا جو اس جواب کا جواب دینے کے متعلق کی گئی ہیں۔

اس نظریے کی اختیاری طور پر تصدیق کرنی دشوار ہے

مجھے جذبات کے تعقل کا جو بہتر اور مفید تر طریقہ معلوم ہوتا تھا اس کو میں خاصی صراحت کے ساتھ بیان کر چکا ہوں۔ مگر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہنوز یہ مفروضے سے زیادہ نہیں ہے جو ممکن ہے کہ صحیح تعقل ہو مگر اس کے قطعی طور پر ثابت ہونے میں ابھی بہت سی باتوں کی کمی ہے۔ لیکن قطعی طور پر اس کی تردید کا طریقہ بھی یہی ہو سکتا ہے کہ کسی ایک جذبہ کو لو اور اس کے اندر احساس کے ایسے اوصاف دکھاؤ جو صراحۃً ان احساسات سے زیادہ ہوں جو ان آلات سے پیدا ہو سکتے ہیں جو اس وقت متاثر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے احساس کے اس قسم کے خالص روحانی اوصاف کا یقین کے ساتھ پتہ لگانا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ بقول پروفیسر لانگے ہمارے پاس کوئی ایسا معیار نہیں ہے جس کے مطابق ہم روحی اور جسمی احساسات میں امتیاز کر سکیں۔ اس پر میں اس قدر اور اضافہ کر سکتا ہوں کہ جس قدر ہم اپنے تامل کو تیز کرتے ہیں، اسی قدر ہمارے احساس کے کل اوصاف زیادہ مقامی بن جاتے ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۳۰۰) اور اسی وجہ سے امتیاز زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس اگر ہم کو کوئی ایسا موضوع مل سکے جو اندر باہر سے قطعاً بے حس ہو مگر اس کے ساتھ ہی مفلوج نہ ہوتا کہ جذبہ آور اشیا سے اس کے اندر معمولی علامات تو پیدا ہو سکیں لیکن اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ

ذہنی طور پر تم کو کیا محسوس ہو رہا ہے تو یہ کہے کہ مجھے تو کسی ذہنی جذبہ کا احساس نہیں ہو رہا ہے تو اس نظریہ کا ثبوت قطعی دستیاب ہو جاوے۔ اس قسم کے آدمی کی مثال اس شخص کی سی ہو گی جس کی بھوک کا اندازہ دیکھنے والے اس واقعہ سے کرتے ہیں کہ وہ کھاتا ہے مگر جو بعد میں اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ مجھے تو مطلق بھوک نہ تھی ہر قسم کے واقعات کا دستیاب ہونا نہایت ہی دشوار ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے طبّی کتب میں اس قسم کے صرف تین واقعے ملتے ہیں۔ ریمیگیس لمس کے مشہور واقعہ میں تو بیان کرنے والے اس کی جذبی حالت کے متعلق کچھ بیان نہیں کرتے۔ ڈاکٹر جی ونٹر کے مریض کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بے حرکت اور سست تھا گر خود ڈاکٹر ونٹر سے مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس کی نفسی حالت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ پروفیسر اسٹرومپل جس عجیب وغریب واقعہ کی اطلاع دیتے ہیں (جس کا حوالہ ایک اور سلسلہ میں میں آئندہ بھی دوں گا) اس میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مریض ایک موچی کا پندرہ سالہ شاگرد ہے اور ایک آنکھ اور ایک کان کے سوا اندر باہر دونوں طرف سے بالکل بے حس ہے۔ اس کا جب رات کو بستر پر پیشاب یا خانہ خطا ہو جاتا تھا تو اس سے شرمندگی کا اظہار ہوتا تھا اور جب اس کے سامنے وہ کھانا لایا گیا جس کو وہ اپنی صحت کے زمانہ میں بہت شوق سے کھاتا تھا تو اس کو اس امر سے کہ اب میں اس کے ذائقہ کا لطف نہیں اٹھا سکتا بہت رنج ہوا تھا۔ ڈاکٹر اسٹرومپل نے ازراہ عنایت مجھے اس امر کی بھی اطلاع دی ہے کہ اس سے بعض اوقات تعجب خوف وغصہ کا بھی اظہار ہوا ہے۔ اس کے حالات کا مشاہدہ کرتے وقت اس قسم کے جذبات کے نظریہ کا کوئی خیال نہیں کیا گیا مگر یہ خیال بالکل قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سے کہ وہ اپنی کل فطری اشتہاآت وضروریات بلاکسی قسم کے احساس کے انجام دیتا تھا اسی طرح اس کے جذبات میں بھی احساس کو دخل نہ ہو گا بلکہ صرف آثار وعلامات ہوں گی۔ عام بے حسی کا جب کبھی کوئی نیا واقعہ مشاہدہ میں آئے تو اس میں داخلی جذبی حسیت پر ان علامات جذبہ سے علحدہ غور کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ

اور حالات پیدا کر دیتے ہوں۔

اعتراضات اور اُن کے جوابات

اب میں ان چند اعتراضات کا ذکر کرتا ہوں جو اس نظریہ پر وارد ہو سکتے ہیں ان کے جوابات اس کو اور زیادہ قرین قیاس بنا دیں گے۔

پہلا اعتراض۔ یہ کیا جا سکتا ہے کہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی حقیقی شہادت موجود نہیں ہے کہ بعض ادراکات سے ایک قسم کے فوری اثر کی بنا پر عام جسم پر آثار رونما ہوتے ہیں جو کسی جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتے ہیں۔

جواب۔ بلا شبہ اس قسم کی بہت کافی شہادت موجود ہے۔ نظم ڈراما یا رزمی تذکرہ سنتے وقت ہم کو اس جلدی کپکپی پر اکثر حیرت ہوتی ہے جو ایک اچانک موج کی طرح سے ہم پر سے گذر جاتی ہے اور اسی طرح دل بھر آنے اور اچانک آنسوؤں کے زور کرنے پر جو کبھی ہم پر طاری ہوتی ہے۔ گانے سنتے وقت یہی بات بھی زیادہ نمایاں طور پر صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اگر جنگل میں ہم اچانک کسی سیاہ متحرک شئے کو دیکھتے ہیں تو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور اس سے پہلے کہ خطرے کا کوئی خاص تصور ہو ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڈ کے کنارے پر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو پریشانی کا ایک خاص احساس ہوتا ہے، اور ہم پیچھے کی طرف ہٹ جاتے ہیں اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ وہ بالکل محفوظ ہے اور اس کے گر جانے کا ہمیں کوئی واضح خیال نہیں ہوتا۔ خود میں نے بچپن میں جب کہ میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوگی، ایک گھوڑے کے خون بہتا ہوا دیکھا، اور اس کو دیکھ کر بے ہوش ہو گیا۔ مجھے اس وقت بھی اپنے اس بے ہوش ہو جانے پر سخت حیرت ہوئی تھی جو مجھے اب تک یاد ہے۔ خون ایک ڈول کے اندر تھا اور اس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دھوکہ نہیں دے رہا ہے تو مجھے یاد ہے کہ میں نے اس میں لکڑی چلائی اور اس پر سے خون کے قطرات ٹپکتے ہوئے دیکھے، اور مجھے اس وقت

سوائے بچپن کی حیرت کے اور کوئی خیال نہ تھا۔ اچانک میری آنکھوں کے آگے اندھیرا چھا گیا کانوں میں بھنبھنانے کی سی آواز آنے لگی اور میں بے ہوش ہو گیا۔ میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر انسان بے ہوش ہو جاتا ہے یا اس سے اس کو متلی ہونے لگتی ہے۔ اس سے نہ مجھے کسی قسم کی کوئی نفرت تھی اور نہ کسی قسم کا خوف تھا اور اس کم سنی میں بھی مجھے خوب یاد ہے کہ اس بات پر بہت تعجب ہوا تھا کہ سرخ رطوبت کا ایک ڈول مجھ میں اس قدر عظیم الشان جسمانی اثرات پیدا کر سکتا ہے۔

پروفیسر لانگے لکھتے ہیں۔

"کسی شخص نے کبھی اس جذبہ کو جو غیر معمولی آواز سے پیدا ہوتا ہے، اس کے حقیقی داخلی تاثر سے علیحدہ کرنے کا خیال نہیں کیا ہے۔ کوئی شخص اس کو خوف کہنے میں تامل نہ کرے گا اور اس میں خوف کی معمولی علامات پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے ساتھ خطرے کا تصور تو نہیں ہوتا نہ یہ خوف کے ائتلافات یادداشتوں یا دیگر ذہنی اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ مظہر خوف شور کے بعد فوراً ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ذہنی خوف کی کوئی علامت نہیں ہوتی۔ توپ چلتے وقت اکثر اشخاص کو اس کے برابر کھڑے ہونے کی کبھی عادت پیدا نہیں ہوتی، اگرچہ اس کے پاس کھڑے ہونے میں نہ تو اپنے لئے خطرہ ہوتا ہے اور نہ دوسروں کے لئے محض آواز ان کی برداشت سے باہر ہوتی ہے۔

فولاد کے دو چھروں کے متعلق یہ تصور کرو کہ ان کی تیز دھاریں ایک دوسرے پر پڑ رہی ہیں اور یہ ادھر ادھر حرکت کر رہے ہیں۔ اس خیال کے ساتھ ہی ہمارا کل نظام عصبی گویا کہ تن جاتا ہے۔ حالانکہ ناگوار پریشانی کے احساس یا محض اس خوف کے علاوہ کہ ممکن ہے اور کچھ ہو جائے اور کونسا جذبہ ہو سکتا ہے۔ یہاں جذبہ کی کل کائنات وہ بے حس جسمانی اثر ہوتی ہے جو چھرے فوراً پیدا کرتے ہیں۔ یہ واقعہ نمونہ کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ جس حالت میں کوئی تصوری جذبہ جسمانی علامت سے پہلے ہوتا معلوم ہوتا ہے تو اکثر اوقات وہ ان علامات اور انتظاری کیفیت کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ جو شخص خون کو دیکھ کر

بے ہوش ہو چکا ہے وہ ممکن ہے عمل جراحی کی تیاریوں کو ایسی پریشانی اور ایسے گھبراہٹ کے ساتھ دیکھے جو اس کے ضبط سے باہر ہو۔ وہ بعض احساسات کا انتظار کرتا ہے اور انتظار کی وجہ سے وہ اور بھی جلد وارد ہو جاتے ہیں۔ مرضی خوف کی صورت میں موضوع اکثر اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ جو کیفیت ان پر طاری ہوتی ہے وہ بیشتر خود خوف کا خوف ہوتی ہے۔ پروفیسر بین جن کیفیات کو جذبات نازک کہتے ہیں ان کی مختلف اشکال میں اگرچہ جذبہ کے تہیج ہونے سے پہلے معروض صحیح کے براہ راست تصور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بایں ہمہ بعض اوقات علامات کا خیال کرنے کا بھی یہی نتیجہ ہو جاتا ہے بعض فنی مزاج کے آدمیوں میں کسی آرزو کے خیال سے درحقیقت آرزو پیدا ہو جاتی ہے۔ جذبات شدید کا تو کوئی ذکر ہی نہیں۔ ایک ماں جب اس پیار اور محبت کا خیال کرتی ہے جو وہ اپنے بچہ پر صرف کرتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس کی مادری محبت جوش میں آجائے۔

اس قسم کی صورتوں میں تو یہ بات ہم کو بہت واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کا آغاز بھی مظاہر و علامات سے ہوتا ہے اور انجام بھی مظاہر و علامات ہی پر ہوتا ہے۔ اس کا اس کے علاوہ کوئی ذہنی مرتبہ نہیں ہوتا کہ یہ یا تو مظاہر کا واضح و جلی احساس ہوتا ہے یا ان کا تصور ہوتا ہے پس مظاہر ہی جذبہ کے اصل مواد اور جزو و کل ہوتے ہیں۔ اور ان واقعات سے یہ بات ہماری سمجھ میں آجانی چاہیے کہ ممکن ہے کل واقعات میں مظاہر و آثار جذبہ کی ساخت میں اس سے زیادہ اہم کام انجام دیتے ہوں جتنا کہ معمولاً ہم فرض کرتے ہیں۔

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا فوری سبب کوئی طبیعی اثر ہوتا ہے جو اعصاب پر مرتب ہوتا ہے ان مرضی واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ بغیر مقصد کے ہوتا ہے۔ جو نظریہ اس وقت میں پیش کر رہا ہوں اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ ہم اس کے ذریعہ سے مرضی اور معمولی دونوں واقعات کو ایک عنوان کے تحت جمع کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانے میں ہم کو ایسے اشخاص ملیں گے جن کے غصے خوف رنج و غرور کا کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ بعض میں اسی طرح

بے حسی ہوتی ہے، جس کا کوئی محرک نہیں ہوتا، جو بہتیرے خارجی اسباب کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ پہلی صورت میں ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ عصبی تشنیر کسی ایک جذبی جہت میں ایسی ذکی الحس ہوتی ہے کہ ہر تہیج کتنا ہی غیر مناسب کیوں نہ ہو اس کے مختل ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے، اور ان خاص اور پیچیدہ احساسات کا باعث ہوتا ہے جن پر جذبہ کا جسد ذہنی مشتمل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک خاص مثال لو، اگر گہرا سانس نہ لے سکنا دل کا دھڑکنا اور اس خاص شکلی تغیر کا بطور قلبی پریشانی کے محسوس ہونا اور اس کے ساتھ بے طرح سے چپ چاپ دب کر بیٹھ جانے کو جی چاہنا اور غالباً اور کچھ احشائی اعمال ہوں جن کا ہنوز علم نہیں ہے یہ سب ایک شخص میں ایک ساتھ خود بخود ہوئے ہوں، تو ان کے مجموعی احساس کا نام جذبۂ خوف ہے اور وہ شخص مرضی خوف کا شکار ہوتا ہے۔ میرے ایک دوست جن پر اس تکلیف وہ بیماری کے اکثر حملے ہوتے رہتے ہیں، ان کا بیان ہے کہ مجھے تو یہ قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد ہوتا معلوم ہوتا ہے اس لئے میری کوشش زیادہ تر یہ ہوتی ہے کہ تنفس کو قابو میں رکھوں اور قلب کی حرکت کو سست کروں اور جب میں گہرے سانس لینے کے قابل ہو جاتا ہوں، اور خود کو سیدھا رکھ سکتا ہوں، تو خوف درحقیقت رفع ہو جاتا ہے۔[1]

[1] یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ مرضی خوف کے ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں جن میں خارجاً قلب کچھ بہت زیادہ متاثر معلوم نہیں ہوتا۔ مگر ان سے ہمارے نظریے کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ بلا شبہہ یہ ممکن ہے کہ وہ قشری مرکز جن کو معمولاً خوف کا قلبی اور دیگر عضوی حسوں کے مرکب کا حقیقی جسمانی تغیر کی بنا پر احساس ہوتا ہے، وہ دراصل دماغی مرض سے متہیج ہو جائیں، اور ان سے اس بات کا وہم ہو جائے کہ یہ تغیرات واقع ہو گئے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خوف کا وہم نسبۃً نفس کی معتدل حالت کے ساتھ ہونا ممکن ہے۔ میں ممکن ہے کہا ہوں کیونکہ میں ایسے مشاہدات سے ناواقف ہوں جن سے اس واقعہ کی جانچ ہو سکے۔ مدہوشی حال وغیرہ بھی مماثل امثلہ ہیں، اور معمولی خواب کا تو

اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے، اور اس کی علت خالص جسمانی ہے۔

جن اطباء کے پاس مریض بہ کثرت آتے ہیں، ان کے مشاہدے میں بدہضمی کے ایسے واقعات آتے ہیں جن میں متواتر رنج و افسردگی اور کبھی کبھی خوف کے حملے مریض کی حالت کو نہایت ہی افسوسناک بنا دیتے ہیں۔ میں نے اس قسم کے واقعات کا نہایت غور سے مشاہدہ کیا ہے۔ اور میں نے اتنی شدید کوئی تکلیف نہیں دیکھی جو ان حملوں کے دوران میں مشاہدے میں آتی ہے۔ چنانچہ ایک شخص عصبی ضعف معدہ میں مبتلا ہے۔ کسی دن دوپہر کے وقت بغیر کسی اطلاع اور بغیر کسی ظاہری سبب کے اچانک اسے خوف کا حملہ ہوتا ہے۔ مریض کو ابتداءً مبہم قسم کی بےچینی سی محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے کہ قلب نہایت شدت کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایسے شدید و تکلیف دہ دھکے لگتے ہیں گویا مریض کے جسم میں سے برقی تموج گذر رہے ہیں۔ اس کے چند منٹ بعد اس پر نہایت ہی شدید خوف کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اسے کسی شے کا خوف نہیں ہوتا بلکہ محض خوف ہوتا ہے۔ اس کا ذہن بالکل خالی ہوتا ہے۔ وہ اپنی مصیبت و تکلیف کا سبب معلوم کرنا چاہتا ہے، مگر اس کو کوئی سبب نہیں ملتا۔ اس کے ساتھ ہی اس کا خوف اس حد تک بڑھ جاتا ہے، اس پر شدید لرزہ طاری ہوتا ہے اور اس کے منہ سے آہستہ آہستہ سسکیوں اور سکیوں کی آواز نکلتی ہے۔ پسینے سے اس کا جسم تر ہو جاتا ہے منھ بالکل خشک ہوتا ہے۔ اس نوبت پر اس کی آنکھ میں آنسو نہیں ہوتے اگرچہ اس کو نہایت شدید تکلیف ہوتی ہے۔ جب اس دورے کی انتہائی کیفیت گذر جاتی ہے تو کثرت سے آنسو بہتے ہیں یا پھر ایسی ذہنی کیفیت ہو جاتی ہے جس میں مریض

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ذکر ہی نہیں۔ ان تمام حالتوں میں آنکھ کان وغیرہ کے بازیادہ اختیاری اور جذبی قسم واضح ترین احساسات خالص مرکزی عصبی فعلیت کی بدولت ہو سکتے ہیں، حالانکہ (جیسا کہ میرا خیال ہے) حوالی میں کامل سکون ہوتا ہے۔

خفیف سی تحریک پر رونا ہے۔ اور اب بہت ہلکے زرد رنگ کا پیشاب ہوتا ہے۔ اس کے بعد قلب کی حالت معمولی ہو جاتی اور دورہ فرو ہو جاتا ہے۔[1]

"غصے کے دورے اس قدر بے بنیاد و بے لگام ہوتے ہیں کہ سب کو انھیں علامات مرض ماننا پڑے گا۔ نو آموز ڈاکٹر کے لئے غصے کے اس قسم کے مرضی حملوں کے مطالعہ سے زیادہ شاید ہی کوئی شئے مفید ہوگی، خصوصاً جس وقت یہ خالص اور دیگر نفسی اختلالات کی آمیزش سے پاک ہوتا ہے۔ یہ اس نادر الوقوع بیماری میں ہوتا ہے جس کو آنی خبط کہتے ہیں۔ جس مریض میں اس بیماری کا رجحان ہوتا ہے، وہ گو ویسے تو بالکل معقول انسان ہوتا ہے، مگر اچانک بغیر کسی خارجی اشتعال کے شدید غیظ و غضب میں مبتلا ہو جاتا ہے، جس میں ایک نہایت ہی خطرناک اور شدید رجحان نقصان و ایذا پہنچانے کا ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے آدمیوں کی طرف جھپٹتا ہے اور جن تک اس کا ہاتھ پہونچ سکتا ہے ان کو وہ ہاتھوں پاؤں سے مارتا ہے، گلا گھونٹ دیتا ہے، جو شئے ملتی ہے اس کو دے مارتا ہے اور توڑ پھوڑ دیتا ہے۔ چیختا اور شور مچاتا ہے، اس کی آنکھوں سے شعلے نکلتے ہیں، اور اس دوران میں اس سے وہ تمام علامات ظاہر ہوتی ہیں، جو عروقی حرکی انجماد خون کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس کے متعلق ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ غصہ کا متلازم ہوتا ہے۔ اس کا چہرہ سرخ اور متورم ہوتا ہے، اس کے رخسارے گرم ہوتے ہیں، اس کی آنکھیں باہر کو نکلی پڑتی ہیں، اور آنکھوں کی سفیدی میں خون اترا ہوتا ہے۔ قلب نہایت سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے، نبض کی ضربات ۱۰۰ سے ۱۲۰ فی منٹ تک ہوتی ہیں۔ گردن کی شریانیں پر اور مرتعش ہوتی ہیں، رگیں پھولی ہوتی ہیں، اور منہ سے کف جاری ہوتا ہے۔ یہ دورہ چند گھنٹے سے زیادہ نہیں رہتا۔ اور ختم اس طرح سے ہوتا ہے کہ مریض سو جاتا ہے، اور آٹھ سے بارہ گھنٹے تک برابر سوتا رہتا ہے،"

---

[1] آر۔ ایم بیو کے مینس مارل نیچر (طبع نیویارک ۱۸۹۹ء) صفحہ ۹۷

اور بیدار ہونے کے بعد وہ اپنے دورے کی حالت کو بالکل بھول چکتا ہے۔[1]

یہ جذبی حالتیں گو خارجی طور پر کوئی علت نہیں رکھتیں، مگر غصہ سے متعلقہ راستے جن کی کیفیت بھک سے اُڑ جانے والے مادے کی سی ہوتی ہے ان سے خفیف سی درآئندہ حس سے اخراج ہو جاتا ہے جس طرح جب ہم سمندری متلی میں مبتلا ہوتے ہیں، اور ہر بو ہر ذائقہ ہر آواز ہر مرئی شے ہر حرکت غرض ہر قسم کا حسی تجربہ ہماری متلی کو بڑھاتا ہے اسی طرح سے مرضی خوف یا غصہ ہے ایسی حس سے بڑھتا ہے جو عصبی مرکزوں کو متہیج کرتی ہے۔ اس وقت اس کا علاج صرف یہ ہونا ہے کہ بالکل خموش ہو اس امر کو نہ تسلیم کرنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس سب قصہ میں جسمانی حالت کا سب سے بڑا دخل ہوتا ہے اور ذہنی حالت جسمانی حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کل مدت میں عقل بالکل متاثر نہ ہو اور بالکل ایک غیر متعلق تماشائی کی سی حیثیت رکھتی ہو اور جذبے کے حقیقی مقصد کو موجود نہ پائے۔[2]

ہینلے کے چند جملوں کا اقتباس کر کے میں اس پہلے اعتراض کے جواب کو

---

[1] ۔ لانگے صا۶

[2] ۔ میں اس خیال کی جانب مائل ہوں کہ غم وغصے وغیرہ کی بعض ہسٹریا نما حالتوں میں احشائی اختلالات ان اختلالات کے مقابلہ میں کم قوی ہوتے ہیں جو خارجی اظہار کا باعث ہوتے ہیں۔ ان حالتوں میں خارجی اظہار بیحد زیادہ اور داخلی پہلو کھوکھلا ہوتا ہے۔ جس وقت کہ آس پاس کے بیٹھنے والے رحم سے حد سے زیادہ متاثر یا پریشانی سے زرد ہوتے ہیں، موضوع اپنی حالت کو جاری رکھتا ہے مگر ساتھ ہی اپنے عدم خلوص کو محسوس کرتا ہے اور اس کو اس امر پر تعجب ہوتا ہے کہ وہ اس تماشے کو کب تک جاری رکھ سکتا ہے۔ حملے اکثر اوقات اپنے اچانک ہو جانے کی وجہ سے بہت ہی حیرت ناک ہوتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں علاج اس طرح سے کرتے ہیں کہ مریض کو قوی تر ارادے ڈراتے اور دباتے ہیں۔ اگر وہ بگڑتا ہے تو تم بھی بگڑ جاؤ۔ "نہیں اگر تو بک بک کرے گا تو میں بھی بک بک کروں گا" یہ حالتیں بظاہر بڑے جسمانی اظہار اور مقابلۃً کم حقیقی ذہنی جذبے کی ہیں، جن سے اس نظریے کے بدنام کرنے میں کام لیا جا سکتا ہے جس کو متن میں بیان کیا گیا ہے۔

ختم کرتا ہوں۔

در کیا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جسمانی اعصاب کا ہیجان جذبہ کو تیز کرنے کے لئے تصورات سے لاگ نہیں کھاتا۔ (غور کرنے کی بات ہے کہ اس بات سے ہمارے نظریہ کا کس قدر صحت کے ساتھ اظہار ہوتا ہے) یہ امر کہ یہ ایسا کرتے ہیں ان واقعات سے ثابت ہے جن میں خاص اعصاب خاص طور پر تہیج پذیر ہونے کی صورت میں جذبہ میں شریک ہوتے اور اس کی کیفیت کا تعین کرتے ہیں۔ اگر کسی شخص کا زخم کھلا ہوا ہو تو ہر تکلیف دہ اور خوفناک منظر سے زخم میں تکلیف ہونے لگے گی۔ جو لوگ امراض قلب میں مبتلا ہوتے ہیں ان میں ایک خاص قسم کی ذکاوت حس پیدا ہو جاتی ہے جس کو اکثر اوقات خود مریض سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں، مگر جس کا باعث یہ ہوتا ہے کہ خفیف سے اثر سے بھی قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے۔ میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جذبے کی کیفیت تک کا تعین ان آلات سے ہوتا ہے جو اس میں شرکت پر مائل معلوم ہوتے ہیں۔ جس طرح سے وہ بدفالی جو سیاروں کی گردش کے اعتبار سے صحیح ہوتی ہے اس کے ساتھ سینہ میں ایک قسم کی تکلیف محسوس ہونے لگتی ہے اسی طرح سے اعضائے صدر کے مرض میں اسی قسم کی تکلیف بے بنیاد اندیشوں سے ہوتی ہے۔ معدے سے ہوا کا ایک بلبلا اٹھ کر ہری سے گذر کر چند منٹ ادھر ادھر چکر کھاتا ہوا جب قلب پر دباؤ ڈالتا ہے تو نیند کے عالم میں تو خواب پریشان کا اور بیداری کے عالم میں مبہم پریشانی کا باعث ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خوشی کے خیالات سے ہمارے اوعیہ پھیل جاتے ہیں۔ اور تھوڑی مقدار میں شراب بھی اوعیہ کو پھیلا دیتی ہے اور ہم کو خوشی کے خیالات پر مائل کرتی ہے۔ اگر مذاق اور شراب دونوں مل کر کام کریں تو ان دونوں کے متحدہ عمل سے جذبی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس نسبت سے شراب زیادہ کام کرتی ہے اسی نسبت سے ہم مذاق سے طالب سرور ہوتے ہیں۔[1]

---

[1] اپنے اس ثبوت کے اجزا ہونے کی حیثیت سے لانگے نشہ آور دوائیوں پر بہت زور دیتا ہے کہ جسم پر فطرت طبعی کے اثرات جذبات کی پیدائش میں اول درجہ رکھتے ہیں۔ ایضاً صد ۲

دوسرا اعتراض۔ اگر ہمارا نظریہ صحیح ہو تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ کسی خاص جذبہ کے نام نہاد مظاہر و ظواہر سے ہم میں جذبہ پیدا ہونا چاہیے معترض یہ کہتا ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ ایک نقال جذبہ کی پوری نقل کر لیتا ہے مگر داخلی طور پر اس پر کسی قسم کا اثر نہیں ہوتا۔ ہم سب رونی شکل بنا سکتے اور رو سکتے ہیں حالانکہ ہم کو غم کا احساس نہ ہوتا ہو یا ہنس سکتے حالانکہ ہم کو دلچسپی نہ ہوتی ہو۔

جواب۔ اکثر جذبات کی تو اس طرح سے جانچ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اکثر آثار وعلائم ایسے اعضا میں ہوتے ہیں جن پر ہم کو کسی قسم کا قابو نہیں ہوتا۔ مثلاً بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو رونے کی نقل کرتے ہوئے سچ مچ کے آنسو بہا سکتے ہوں۔ مگر جن حدود کے اندر اس کی تصدیق ہو سکتی ہے تجربہ ہمارے نظریہ کے اس نتیجہ کی تائید کرتا ہے نہ کہ تردید۔ ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ کے وقت خوف بھاگنے سے بڑھ جاتا ہے اور غم و غصہ کی حالت میں ان علامات کو اپنے اوپر موقع دینے سے نو وان جذبات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ہر بار کی سسکیاں رنج کو اور بھی شدید کر دیتی ہیں اور پہلے سے بھی شدید تر سسکیوں کا باعث ہوتی ہیں یہاں تک کمزوری اور متعلقہ نظام کے تکان ہی سے سکون ہوتا ہے۔ غصہ میں یہ مشہور بات ہے کہ ہم اس کو بار بار کے اظہار سے انتہا کو پہنچاتے ہیں۔ اگر ذرا دیر کے لئے غصہ کے اظہار کو روک لیا جائے تو یہ فنا ہو جائے گا۔ اگر اپنے غصہ کے ظاہر کرنے سے پہلے دس تک گن لو، تو اس کا موقع مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا۔ جرأت کو برقرار رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر سرنگوں بیٹھے ہوئے ٹھنڈی سانسیں لو، ہر شخص کو غمگین آواز میں جواب دو تو تمہارا غم باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے بڑھ کر کوئی نصیحت نہیں، اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ اگر ہم اپنے غیر پسندیدہ جذبی رجحانات کو دبانا چاہتے ہوں، تو اولاً ہمیں نہایت غور و فکر کے ساتھ اور ارادۃً ان مخالف جذبات کی علامات کی نقل کرنی چاہیے، جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا پھل لازمی طور پر ملے گا، افسردہ خاطری اور افسردہ روئی رفع ہو جائے گی، اور حقیقی بشاشی اور خوش خلقی ان کی جگہ لے لے گی۔ پیشانی کے بل نکال ڈالو، آنکھوں کو روشن کرو، جسم کے پہلوؤں کو نہیں بلکہ سامنے کے

حصہ کو موثر و بشاش آواز میں گفتگو کرو اگر تمہارا قلب برف کی طرح سے منجمد نہیں ہے تو رفتہ رفتہ ضرور اس میں اہتزاز پیدا ہو جائے گا۔

اس امر کو تمام علمائے نفسیات تسلیم کرتے ہیں، صرف وہ اس کی پوری اہمیت پر توجہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں، مثلاً پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

"ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک کمزور (جذبی) لہر...... چونکہ خارج سے رک جاتی ہے اس لئے اندر بھی وہ معطل رہتی ہے۔ اگر خارجی اظہار کو ہر موقع پر روکا جائے تو مرکزوں کا ہیجان فنا ہو جاتا ہے۔ اسی قسم کی رکاوٹ سے ہم رحم غصہ خوف غرور کو اکثر معمولی مواقع پر دبا دیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ واقعہ ہے کہ اصل حرکات کے روکنے سے وہ عصبی امواج فنا ہو جاتی ہیں جو ان کو تہیج کرتی ہیں جس کی وجہ سے خارجی سکون کے بعد داخلی سکون ہوتا ہے۔ اگر دماغی موج اور آزادانہ خارجی اظہار میں باہم کوئی متابعت نہ ہو تو یہ کسی صورت میں بھی وقوع پذیر نہ ہوتا۔ اسی طرح سے ہم نہفتہ خیال کو تازہ کر سکتے ہیں۔ خارجی علامات کو ارادی طور پر پیدا کر کے ہم رفتہ رفتہ ان کے متعلقہ اعصاب کو تہیج کر دیتے ہیں، اور آخر کار ایک طرح کے خارجی عمل سے منتشر تموج کو بیدار کر لیتے ہیں...... چنانچہ اسی وجہ سے ہم بعض اوقات خوشی کا چہرہ بنا کر اپنے آپ کو فی الحقیقت بشاش بنا سکتے ہیں۔"[1]

ہمارے پاس اس قسم کی اور شہادتیں بھی بہ کثرت موجود ہیں۔ برک اپنی کتاب ٹریٹائز آن دی سبلائم اینڈ بیوٹی فل میں قیافہ دان کیمپنیلا کی مندرجہ ذیل باتیں لکھتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے صرف یہی نہیں کہ انسانی چہروں کا نہایت ہی صحیح مشاہدہ کیا تھا بلکہ جن اشخاص کے چہروں میں کسی قسم کی بھی کوئی خصوصیت ہوتی تھی اس کے نقل کرنے میں ماہر تھا۔ جب آسے ان لوگوں کے رجحانات کا پتہ لگانا ہوتا جن سے اس کو سابقہ پڑتا تھا تو وہ جہاں تک

[1] Emotions and Will صہ ۳۶۱، صہ ۳۶۲۔

اس سے ہو سکتا تھا اپنے چہرے اپنی حرکات وسکنات اپنے کل جسم کو اس شخص کا سا بنا لیتا تھا جس کا اس کو امتحان کرنا ہوتا تھا، اور پھر نہایت غور کے ساتھ اس بات کو معلوم کرتا کہ اس تغیر سے اس کا ذہن کس طرف مائل ہوتا ہے مصنف کا بیان ہے کہ اس طرح سے وہ لوگوں کے خیالات ورجحانات کا اس طرح سے پتہ چلاتا تھا، کہ گویا وہ ہر شخص کے ذہن میں داخل ہوا ہے۔ میں نے اکثر دیکھا ہے (برک اب خود اپنا ذکر کرتا ہے) کہ خشمگین پرسکون خوف زدہ جری آدمیوں کے چہرے مہرے کی نقل سے میرا ذہن اس جذبہ کی طرف مائل ہو جاتا ہے جس کی نقل کی میں کوشش کرتا ہوں۔ بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ جذبے اور اس کی متعلقہ حرکات کو علٰحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔"[1]

اس کے خلاف یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے ایکٹر جو اپنے چہرے چال اور آواز میں کامل طور پر جذبے کے آثار پیدا کر لیتے ہیں ان کا بیان ہے کہ انہیں کسی قسم کا جذبہ محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن بعض بقول مسٹر ڈبلیو آرچر کے جنھوں نے نہایت مفید اعداوی تحقیق کی ہے یہ کہتے ہیں کہ جس جذبے کی ہم پوری طرح سے نقل کرتے ہیں وہ ہم پر طاری ہو جاتا ہے[2] چنانچہ۔

---

[1] اقتباس کردہ ڈیوگلڈ اسٹوارٹ (Hinitoused)Elements III صفحہ ۱۴۰

فشنر Voischule der Aesthetik صفحہ ۱۵۶ میں اپنے متعلق تقریباً یہی کہتا ہے، انسان اپنے مشاہدے سے اس بات کو معلوم کر سکتا ہے کہ ذہنی حالت کے جسمانی اظہار کی نقل سے محض دیکھنے کی نسبت یہ زیادہ بہتر طور پر ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے...... جب میں کسی ایسے شخص کے پیچھے چلتا ہوں۔ جس سے میں واقف نہیں ہوتا، اور اس کے انداز رفتار کی تا بہ امکان کامل طور پر نقل کرتا ہوں، تو مجھے نہایت ہی عجیب طور پر ایسے احساس کا ارتسام ہوتا ہے، جیسا کہ اس شخص کو ہونا چاہیے۔ گویا ایک نوجوان عورت کی طرح مٹک مٹک کر چلنے سے آدمی کے ذہن پر نسوانی حالت طاری ہو جاتی ہے۔"

[2] The Anatomy of acting لانگمین میگزین جلد ۱۱ صفحہ ۲۶۶، ۳۷۵ و ۴۹۸ (۱۸۸۸) جو بعد کو کتابی صورت میں شائع ہو گیا ہے۔

مس آرابل بیٹ میں لکھتی ہیں کہ خوف یا ہیجان کے مناظر میں میرے چہرے کا رنگ اکثر فق ہو جاتا ہے۔ یہ بات کئی بار بتائی گئی ہے اور میں اپنے کو پر ہیجان صورتوں میں بالکل ٹھنڈا اور لرزہ براندام محسوس کرتی ہوں۔ مسٹر لائنل برو لکھتے ہیں کہ جب میں غصہ یا خون کا کھیل کھیلتا ہوں تو میرا منہ خشک ہو جاتا ہے میری زبان تالو سے لگ جاتی ہے۔ مثلاً باب اگریز کے آخری ایکٹ میں مجھے مسلسل اپنے منہ کو تر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ تو میری آواز نہ نکلے۔ مجھے اپنے جذبے کو خاموش کرنا پڑتا ہے۔ جن اہل فن کو جذبی حالتوں کا زیادہ تجربہ ہے وہ اس باب میں بالکل متفق ہیں مس ایلبامرے کہتی ہیں کہ دماغ سے نقل کرنا ول سے نقل کرنے کی نسبت بہت زیادہ سہل ہے۔ جو عورت معمولی طور پر نقل کرتی ہے اس کے جسم پر اس سے بہت کم بار پڑتا ہے جو پوری ہمدردی کے ساتھ معشوقہ کی نقل کرتی ہے۔ اس میں عضلی محنت کو کچھ زیادہ دخل نہیں ہوتا...... مسٹر ہو کہتے ہیں جذبہ کی نقل کرتے وقت مشقت جسمانی کی نسبت زیادہ پسینہ آتا ہے۔ جوزف سرفیس کی نقل کرتے وقت جس میں جسمانی محنت کی کچھ بھی ضرورت نہیں ہوتی، مجھے بیحد پسینہ آتا ہے...... مسٹر فاربس رابرٹسن لکھتے ہیں کہ مجھے تکان اس جذبہ کی مقدار کی نسبت سے ہوتا ہے، جس کی مجھے نقل کرنی ہوتی ہے نہ کہ جسمانی محنت کے اعتبار سے...... مسٹر کول مین لکھتے ہیں کہ اگرچہ میں آتھیلو کی نقل سترہ برس کے سن سے کرتا ہوں مگر میں طاقت کو کتنی ہی کفایت سے خرچ کروں مگر اس نقل کے بعد ہمیشہ تکان سے مردہ ہو جاتا ہوں۔ کتنا ہی اپنے چہرے پر میں رنگ پھیرتا ہوں، مگر ابتک مجھے ایسا کوئی رنگ نہیں ملا جو اس میں میرے چہرے پر ٹھہرتا ہو، اگرچہ میں نے تمام مرکبات کو استعمال کیا ہے۔ ایڈون فارسٹ جیسے عظیم الجثہ آدمی نے بھی مجھ سے یہی بیان کیا ہے کہ جب کبھی میں آتھیلو کی نقل کرتا ہوں تو تکان سے بے حواس ہو جاتا ہوں۔ چارلس کین، غیلیس برو ک ڈیلن بھی یہی کچھ کہتے ہیں۔ اس کے برعکس میں نے رچرڈ سویم کی نقل اکثر کی ہے مگر اس سے طبیعت پر ذرا بھی اثر نہیں ہوتا۔"

اس قسم کے اقتباسات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایکٹروں کے بیان میں اختلاف ہے۔ مگر اس اختلاف کی وجہ کیا ہے۔ بعض اشخاص علائم کے احشائی اور مخصوص حصہ کو

دبا سکتے ہیں بعض ایسا نہیں کر سکتے۔ اور غالباً جذبات کے بڑے حصہ کا مدار انہیں علائم پر ہے۔ بناوٹی عشق کے اور دوسرے اداکار جو داخلی اعتبار سے بے حس ہوتے ہیں، وہ غالباً احشائی علائم کو خارجی علامات سے بالکل علیحدہ کر لیتے ہیں۔ پروفیسر سکورسکی سا کون کیف نے مجانین کے چہرے کی علامات کی بڑی حد تک نقل کر کے وہ کہتا ہے۔

"جب میں اپنے چہرے کے عضلات کو کسی نقل کی صورت میں منقبض کرتا ہوں، تو مجھے کسی قسم کا جذبی ہیجان اپنے اندر محسوس نہیں ہوتا، جس کے معنی یہ ہیں کہ نقل بالکل مصنوعی ہوتی ہے اگرچہ اس پر خارجی علامات کے اعتبار سے کسی قسم کا بھی اعتراض نہیں کیا جا سکتا"

لیکن پروفیسر سکورسکی کے بیان کے سیاق سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے آئینہ سامنے رکھ کر چہرے کے عضلات کے منقبض کرنے کی مشق کی ہے اس کی وجہ سے وہ ان کے فطری اتصالات کو قطعاً نظر انداز کر سکتے ہیں، اور ان کو جس ترتیب سے چاہیں منقبض کر سکتے ہیں، اور چاہیں تو چہرے کے ایک طرف کے عضلات منقبض ہوں یا دوسری طرف کے یا پورے چہرے کے۔ غالباً چہرے کی نقل ان کے اندر ایک بالکل محدود مقامی شے ہے۔ اس کی وجہ سے اور کہیں ہمدردانہ تغیرات نہیں ہوتے۔

تیسرا اعتراض۔ جذبہ کے ظاہر کرنے سے تو بجائے اس کے کہ جذبہ بڑھے الٹا ختم ہو جاتا ہے۔ غصہ کے اچھی طرح ظاہر کر لینے کے بعد غصہ فرو ہو جاتا ہے۔ دبے ہوئے جذبات تو دماغ کے اوپر جنون کا عمل کرتے ہیں۔ جواب۔ اس اعتراض میں دو کیفیتوں کے مابین امتیاز نہیں کیا گیا۔ جذبہ کے دوران میں ایک حالت ہوتی ہے اور جذبہ کے اظہار کے بعد دوسری حالت ہوتی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ معمولاً چونکہ یہ اخراج کا فطری راستہ ہوتا ہے اس لئے اظہار سے عصبی مرکز تھک جاتے ہیں، اور جذبہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر غصے یا آنسوؤں کو محض دبا دیا جائے اور باعث غم و غصہ ذہن کے سامنے اسی طرح رہے تو جو تموجات معمولی راستوں سے گذرتے ہیں اب دوسری طرف مائل ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے اخراج کے لئے

کوئی نہ کوئی صورت ہوئی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے پھر مختلف اور بدتر نتائج ہوں۔ چنانچہ انتقامی غور و فکر کا یہ نتیجہ ہو سکتا ہے کہ انسان ایک دم برس پڑے۔ ممکن ہے جو شخص آنسوؤں کو ضبط کرے خشک حرارت اس کے جسم کو جلا کر خشک کر دے اور جیسا کہ ڈانٹے کہتا ہے اس کا جسم پتھر ہو کر رہ جائے۔ اسی حالت میں آنسوؤں یا گریہ و بکا کے شدید دورے سے بہت سکون ہو سکتا ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب تموج اس قدر قوی ہوتا ہے، کہ اگر معمولی راستہ بند ہو تو ممکن ہے کہ مرضی راستہ کو اختیار کرلے۔ جب صورت حال ایسی ہو تو جذبہ کو اخراج کا موقع ہی دینا بہتر ہوتا ہے۔ لیکن یہاں میں پروفیسر بین کی عبارت کا پھر اقتباس کرتا ہوں۔

"اس سے اس کے علاوہ اور کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ ایک جذبہ ممکن ہے اس قدر قوی ہو کہ انسان اس کی ضبط کی طاقت نہ رکھتا ہو، اور اس کے اگر ہم ضبط کرنے کی کوشش کریں، تو گویا کہ ہم اپنی قوت کو ضائع کرتے ہیں۔ اگر ہم فی الحقیقت طوفان کو روک سکتے ہوں تو اس کی اسی طرح سے کوشش کرنی چاہئے، جس طرح کمزور احساسات کی صورت میں کی جاتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں جذبات کو عادۃً قابو میں رکھنے کی قابلیت باقاعدہ ضبط کی عادت کے بغیر پیدا نہیں ہوتی اور یہ بات ضعیف و قوی دونوں طرح کے جذبہ کے متعلق صحیح ہے۔"

جب ہم بچوں کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنی جذبی گفتگو اور جذبے کے اظہار کو دبائیں تو مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ زیادہ محسوس کریں بلکہ مقصد اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک حد تک تو جو تموجات تحتی حلقوں سے منعطف ہوتے ہیں، ان سے دماغ کے فکری قطعات کی فعلیت میں ضرور اضافہ ہوتا ہے عصبی دوروں اور دیگر دماغی ضرورتوں میں صورت حال اس کے برعکس ہوتی ہے یعنی تموجات کے فکری قطعات کی طرف جانے کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ معروضات میں نیچے کی طرف آلات جسم میں تموجات بھیجنے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ نتیجہ اس کا گریہ، خندہ یا غصہ ہوتا ہے جو خفیف تحریک پر دورے کی صورت میں ہوتا ہے جس کے ساتھ منطقی فکر اور ارادے اور فیصلے کی قوتوں کی کمزوری لاحق ہوتی ہے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جس سے ہم اپنے بچہ کو بچانا چاہتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ ہم بعض اشخاص کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ جذبہ کو دبائیں گے تو ان کو احساس زیادہ ہوگا دوسری قسم کے آدمیوں میں برس پڑنے کی وہ قوت جو جذبہ میں اہم مواقع پر ہوتی ہے اس طریق کے ساتھ متلازم معلوم ہوتی ہے جس پر وہ اس کو وقفات کے دوران میں دباتے ہیں۔ مگر ایسے اشخاص شاذ ہوتے ہیں، اور ہر قسم میں وہی قانون صادق آتا ہے جو آخری پیرے گراف میں بیان کیا گیا ہے۔ عطو فتیہ کا مزاج اس قسم کا ہوتا ہے کہ ایک دم برس پڑتے ہیں۔ اگر اس مخرج کو روک دیا جائے، تو اس سے صرف ایک حد تک حقیقی فعلیتیں معمول سے زیادہ واقع ہوں گی۔ زیادہ تر اس سے محض بے پروائی پیدا ہوگی۔ دوسری طرف کمینے اور بدمزاج نہفتہ کوہ آتش فشاں کو لو، اگر وہ اپنے جذبات کی علامات کو دبائے تو وہ دیکھے گا جب ان کو اظہار کا موقع نہیں ملتا، تو وہ فنا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ایسے مواقع کثرت سے پیش آتے ہیں، جن میں وہ ان کا ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہو تو وہ یہ دیکھے گا جوں جوں اس کی عمر بڑھتی جائے گی یہ شدید تر ہوتے جائیں گے۔

اگر ہمارا مفروضہ صحیح ہے، تو اس سے ہم کو اس امر کا اور بھی وضاحت کے ساتھ احساس ہوتا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی ہمارے جسم سے کس قدر وابستہ ہے۔ جوش محبت حرص غصہ غرور بہ حیثیت احساسات کے ایک ہی سرزمین کے پھل ہیں۔ جن کے ساتھ لذت والم کی کثیف ترین جسمانی حسیں ہوتی ہیں گر متعلم کو یاد ہوگا کہ ابتداءً ہم نے یہ کہا تھا کہ ہم یہ صرف شدید جذبات ہی کے متعلق دعویٰ کریں گے، اور جذبی حسیت کی وہ داخلی حالتیں جو بادی النظر میں جسمانی نتائج سے عاری معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم اپنے بیان سے خارج کئے دیتے ہیں۔ اب ہم کو چند لفظ ان لطیف جذبات کے متعلق کہنے چاہیں۔

جذبات لطیف

یہ اخلاقی عقلی اور جمالیاتی احساسات ہوتے ہیں۔ آواز الوان خطوط کی ہمنوائیاں منطقی مطابقتیں اور مقصدی موزونیاں ہم کو ایسی لذت سے متاثر کرتی ہیں، جو استحضار کی صورت تک میں خلقی معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

یہ اس ارتعاش سے کچھ بھی مستعار نہیں لیتی جس کا دماغ سے نیچے جوش و خروش ہوتا ہے۔ ہر بارٹی علمائے نفسیات نے احساسیات میں اس صورت کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے، جس میں تصورات کو ترتیب دی جاتی ہے۔ ایک ریاضیاتی ثبوت اسی قدر حسین اور ایک فعل معدلت اسی طرح صاف ہو سکتا ہے جس قدر کہ ایک تصویر یا تان ہو سکتی ہے اگرچہ خوبصورتی اور صفائی کو حس کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم کو حقیقی قسم کی دماغی خوشگواری و ناگواری محسوس ہوتی ہے کم از کم بعض کو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اپنے طریق پیدائش کے اعتبار سے شدید جذبات کے مشابہ نہیں ہیں جن کی ہم نے اب تک تحلیل کی ہے۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ جن ناظرین کو ہمارا استدلال اب تک قائل کرنے سے قاصر رہا ہے، وہ اس اعتراف پر متحیر ہو جائیں گے، اور یہ خیال کریں گے، یہ کہکر تو ہم نے اپنے کل معاملہ ہی کو خراب کر ڈالا۔ کیونکہ موسیقی کے ادراکات اور منطقی تصورات فوری طور پر ایک قسم کے جذبی احساس کو برپا کر سکتے ہیں۔ وہ یہ کہیں گے کہ آیا ان نام نہاد شدید جذبات کی صورت میں بھی جو دوسری قسم کے معروضات سے پیدا ہوتے ہیں، یہ کہنا قرین فطرت نہیں ہے کہ جذبی احساس اسی طرح سے فوری ہوتا ہے۔ اور اس کا جسمانی اظہار یا علامات بعد میں پیدا ہوتی ہیں اور وہ اس پر زیادہ ہو جاتی ہیں۔

اس کے جواب میں ہم کو فوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ خالص جمالیاتی جذبہ یعنی وہ لذت جو ہم کو بعض خطوط اور کمیتوں اور رنگوں اور آوازوں کے مجموعوں سے ہوتی ہے مطلقاً حسی تجربہ ہے یعنی ایک ابتدائی قسم کا بصری یا سمعی احساس، اور یہ ایسی حسوں کی گونج نہیں ہے جو ساتھ ہی کہیں اور برپا ہوتی ہوں یہ سچ ہے کہ بعض خالص حسوں اور ان کے ہم آہنگ مجموعوں کی اس سادہ ابتدائی اور فوری لذت پر ثانوی لذات کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے اور بنی نوع انسان عام طور پر جب فن و ہنر سے عملی طور پر لذت اندوز ہوتی ہے، تو یہ ثانوی لذات بہت اہم کام انجام دیتی ہیں۔ مگر جس کسی کا مذاق جس قدر صحیح ہوتا ہے یہ ثانوی لذات اسی نسبت سے کمتر اہم کام انجام دیتی ہیں اور اس ادنیٰ حس کے مقابلہ میں ادنیٰ معلوم ہوتی ہیں[1] اس باب میں علمیت و رومانیت میں آپس میں جنگ ہے۔

[1] ادنیٰ حواس کے احساسات تک میں بھی ایتلافی سلاسل کے متہیج ہو جانے کی وجہ سے جو اثر باز گشت

پیچیدہ ایہامات حافظہ و ائتلاف کے روابط اسرار و تاریکی کے ذریعہ سے ہمارے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) پیدا کرتے ہیں' یہ ثانوی جلو ہو سکتا ہے۔ ایک ذائقہ ممکن ہے ہم کو ویران دعوت خانوں کی روحوں کو اچانک یاد دلا کر دہلا دے۔ یا ایک خوشبو اپنے ساتھ ایسے باغوں کی لپٹ لائے جو ویران ہیں' اور ایسے عشرت خانوں کو یاد دلائے' جو خاک میں مل چکے ہیں' اور ہماری آزردگی اور کلفت کا موجب ہو جائے۔ ایم گیوائو کہتے ہیں کہ کوہستان پیرینز میں دن بھر گھومنے کے بعد میں شام کو بیحد خستہ ہو گیا تھا کہ ایک گڈریا ملا' اس سے میں نے کچھ دودھ مانگا۔ وہ اپنی جھونپڑی میں سے دودھ لینے گیا' جس کے نیچے ایک نالہ بہتا تھا' اور اس نے دودھ کے لوٹے کو پانی میں لٹکا رکھا تھا' جس کی وجہ سے یہ برف جیسا ٹھنڈا ہو گیا تھا۔ اس تازہ دودھ کے پینے میں' جس کے اندر تمام کوہستان نے اپنی خوشبو بسا دی تھی' اور جس کا ہر گھونٹ نئی زندگی بخشتا معلوم ہوتا تھا' مجھے احساسات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوا' جن کی کیفیت کے بیان کرنے کے لئے لفظ خوشگوار بالکل ہی ناکافی ہے یہ ایک دہقانی راگ کے مانند تھا جس کو میں بجائے کان سے سننے کے ذائقے سے محسوس کر رہا تھا (اقتباس کردہ ایف پان از مسائل جمالیات جدید صفحہ ۶۳) اس کا وسکی کے متعلق کرنل ارانگرسال کے نغمۂ مخموری سے مقابلہ کرو جس کو ۱۸۸۰ء کے صدارتی کشمکش نے اس قدر مشہور کر دیا تھا: میں تمہیں ایسی عجیب وسکی بھیج رہا ہوں' جس کو پی کر انسانی ڈھانچ دعوت میں سے چلتا ہوا نکلتا ہے اور یہ انسانی دماغ کے اندر رنگین مناظر داخل کر دیتی ہے۔ یہ گندم اور مکئی کی ملی ہوئی روحیں ہیں۔ اسکے اندر ایسے دھوپ اور چھاؤں پاؤ گے جو لہلہاتے ہوئے کھیت میں ایک دوسرے کا تعاقب کرتے ہیں۔ اس کے اندر تم جون کے مہینے کی ہوا' چنڈول کا نغمہ' رات کی شبنم' موسم گرما کی سرسبزی' اور موسم خزاں کی فراوانی پاؤ گے' یہ بالکل سنہری ہے جس کے اندر روشنی کو مقید کر دیا گیا ہے۔ اس کو پیو' اور مردوں اور دوشیزہ لڑکیوں کو کھلیان گھر پر ہے گاتے ہوئے سنو' ایسا گانا جس کے ساتھ بچوں کی ہنسی بھی ملی ہوئی ہوگی۔ اس کے پینے پر تم اپنے خون میں ستاروں سے منور صبحیں محسوس کرو گے' اور بہت سے کاہل دنوں کے خواب آلودہ اور بادامی دھندلکے۔ چالیس برس تک یہ سیال مسرت بلوط کے خوش نصیب پیپوں میں اس بات کی آرزومند بند رہی ہے کہ کب انسان کے ہونٹوں کے چھونے کا موقع ملتا ہے"
اس طرح سے مجھے اس نکتہ چینی کا جواب دینا چاہئے جو مسٹر گرنے میرے نظریہ پر کی ہے۔

جسم میں ایک سنسنی پیدا کر دینا یہ ہیں وہ خصوصیات جو ایک فنی شاہکار کو رومانی بنا دیتے ہیں۔ علمی (کلاسک) مذاق ان اثرات کو دہقانی اور گنوار و بتاتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یہ صاحب کہتے ہیں کہ میرا نظریہ "دو چیزوں میں بہت خلط ملط کر دیتا ہے جن کو ممیز رکھنا نفسیات موسیقی کے لیے از بس ضروری ہے۔ ایک تو لطیف رنگی ہوئی آواز کی کمپنوں یا لہروں کا اثر ہے جو زیادہ تر حسی ہوتا ہے دوسرے خاص قسم کا موسیقی جذبہ ہے جس کے لیے آواز کے تسلسل کی صورت اس کی لے اور ساز کی انفرادیت جس کا تحقق کامل خاموشی میں بھی ہو جاتا ہے ضروری اور لازمی ہوتا ہے۔ ان دو نہایت ہی مختلف چیزوں میں طبیعی روداد یعنی بالوں کے ہلنے اور گدگدی اور کپکپی کا نہایت ہی نمایاں طور پر پہلی کے ساتھ تعلق ہے .... میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ ایسے بہت سے نغمے ہیں جن کے مجھے خاموش استحضار سے بھی ایسے ہی جذبہ کا تجربہ ہوا ہے جس قدر کہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ نہایت ہی اعلیٰ درجہ کے ساز سے نکلتا ہے۔ مگر جلدی گدگدی اور بالوں کی حرکت کو میں کلیتہً بعد کی صورت سے منسوب کرتا ہوں۔ لیکن میرے ایک نغمہ کی صورت سے لذت اندوز ہونے کو صحیح ہونے کا انتقادی حکم کہنا درحقیقت مجھ کو ایک سیدھے سادے واقعہ کو انگریزی میں بیان کر دینے کی قوت سے محروم کر دینے کے مساوی ہے یہ قطعی طور پر جذبہ ہوتا ہے .... انگریزی میں سیکڑوں نغمے ایسے ہیں .... جن کو میں صحیح خیال کرتا ہوں مگر مجھے ان سے یہ جذبہ نہیں ہوتا۔ جذبے کی اغراض کے لیے یہ میرے لیے ہندسی استنباطات یا راستبازی کے ان اعمال کے مساوی ہیں جو پیرو میں کئے گئے ہیں"۔ بیتھوون کی صحت جس کا گرنے بعد کو ذکر کرتا ہے اور جو کلیمنٹی صحت سے کچھ مختلف ہے (اگرچہ متعلقہ نغموں کو صرف تصور میں سنا گیا ہو) غالباً سمعی حسی شے ہے۔ کلیمنٹی صحت کی بھی یہی صورت ہے اور بعض ایسے اسباب کی بنا پر جن کا تعین ناممکن ہے کلیمنٹی صورت بھی بیتھوون کی صورت کی طرح سے خالص سمعی تشفی بخشنے سے قاصر ہے اور اس کو بھی شاید سلبی طور پر غیر غلط کہا جا سکتا ہے یعنی یہ صریحی طور پر غیر خوشگوار صوتی کیفیت سے بری ہے۔ مسٹر گرنے کے جیسے موسیقی اداروں میں خالص صوتی صورت اس قدر شدید حسی لذت کا باعث ہوتی ہے کہ ادنیٰ جسمی گونج اس کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ مگر میں پھر کہتا ہوں کہ جن واقعات کو مسٹر گرنے نے

اور بصری و سمعی حسوں کے حسن بے پروہ کو ترجیح دیتا ہے جو تکلف یا تصنع سے آراستہ نہ ہوں اس کے برعکس رومانی مزاج کے آدمی ان حسوں کا فوری حسن خشک اور پست معلوم ہوتا ہے۔ میں اس پر تو بحث نہیں کر رہا ہوں کہ ان دونوں خیال میں سے کونسا خیال زیادہ صحیح ہے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ حسن کے اولیں احساس میں بہ حیثیت ایک خالص درآئندہ حسی کیفیت کے اور ثانوی جذبات میں جن کا اس پر بعد میں پیوند ہوتا ہے امتیاز کرنا نہایت ضروری ہے۔

خود یہ ثانوی جذبات یقیناً زیادہ تر اور درآئندہ حسوں سے بنے ہوتے ہیں جو ایسے اضطراری نتائج کی منتشر موج سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک خوبصورت شے برپا کرتی ہے۔ سینہ میں ایک قسم کی جلن یا چبھن کا محسوس ہونا ایک قسم کا رعشہ سانس کا گہرا اور پورا لیا جانا قلب کا پھڑ پھڑانا پشت میں ایک قسم کی کپکپی محسوس ہونا آنکھوں کا پرنم ہو جانا شکم میں ایک طرح کی ہل چل واقع ہو جانا غرضیکہ ہزاروں ایسی علامتیں ہیں جن کا کوئی نام نہیں ہے اور جو اس وقت محسوس ہو سکتی ہیں جس وقت ہم کو خوبصورت شے کا احساس ہوتا ہے۔ یہ علامات اس وقت بھی پیدا ہوتی ہیں جب ہم اخلاقی ادراکات سے متاثر ہوتے ہیں مثلاً شفقت دریا دلی شجاعت۔ ایسی حالت میں آواز بھرا جاتی اور سینہ سے وہ سسکی بلند ہوتی ہے جس کی یہ دبانے کی کوشش کرتا ہے۔ یا نتھنے پھیل جاتے ہیں مٹھی زور سے بند ہو جاتی ہے اور قلب زور زور دھڑکتا ہے۔

جہاں تک جذبات لطیف کے ان اجزا کا تعلق ہے یہ ہمارے نظریہ کے مستثنیات نہیں بلکہ اس کی مثالیں ہیں۔ عقلی یا اخلاقی بیخودی و مسرت کی تمام صورتوں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب تک شے کے محض خیال اور اس کی کیفیت کے وقوف کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا جسمانی ارتعاش نہیں ہوتا جب تک ہم ثبوت کی عمدگی پر یا لطیفہ کی لطافت پر نہیں ہنستے، جب تک ہم معدلت پر اہتزاز نہیں کرتے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نقل کیا ہے ان میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی بنا پر کوئی شخص ایسے جذبہ پر یقین کرے جو ہر قسم کے حسی عمل سے عاری ہو۔

دریا دلی و سخاوت کا ذکر سن کر خوش نہیں ہوتے ہیں، اس وقت تک ہماری ذہنی حالت کو جذبی کہنا مشکل ہے۔ حقیقت میں تو یہ اس امر کا محض ذہنی ادراک ہے کہ بعض چیزوں کو نفیس، صحیح، لطیف اور پر از سخاوت وغیرہ کے نام سے کیو بحمہ موسوم کریں۔ ذہن کی اس قسم کی عاقلانہ حالت کو وقوف صداقت کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک وقوفی واقعہ ہوتا ہے۔ حقیقت میں اخلاقی اور عقلی وقوف مشکل سے اس طرح سے تنہا ہوتے ہیں۔ جسم کا تختۂ صوتی اس سے کہیں زیادہ مصروف رہتا ہے جتنا کہ ہم نے فرض کر رکھا ہے، اور اگر احتیاط سے تامل کیا جائے تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی۔ با ایں ہمہ جہاں کہیں ایک عرصہ کی واقفیت سے ایک خاص قسم کے نتائج حتیٰ کہ جمالیاتی نتائج سے جذبی ہیجان گند اور اس کے ساتھ مذاق سلیم تیز ہو جاتا ہے، وہاں ہم کو خالص اور غیر مخلوط عقلی جذبہ ملتا ہے۔ اور جس صورت میں کہ یہ ایک کامل نقاد کے ذہن میں ہوتا ہے، اس صورت میں اس کی خشکی اور اس کی بے رونقی سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ ان نسبتہً کثیف جذبات سے، جن پر کہ ہم نے پہلے بحث کی تھی، کس قدر مختلف شے ہے، بلکہ ہم کو تو یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جسم کا وہ تختۂ صوتی جو ایک صورت میں مرتعش ہوتا ہے، دوسری صورت میں بالکل خاموش ہوتا ہے۔ بہت ہی اعلیٰ درجہ کے ذوق رکھنے والے شخص کی انتہائی داد یا نہایت پسندیدگی یہ ہوتی ہے کہ "بہت برا نہیں ہے یا خاصہ ہے"۔ چوپن کی نئے نغمہ کی انتہائی تعریف یہ ہوتی تھی "ناگوار نہیں ہے"۔ کسی ذکی الحس غیر فنی شخص کو اگر اس قسم کی ذہانت میں حلول کرنے کا موقع مل جائے، تو اسے یہ دیکھ کر کس قدر کلفت اور استعجاب ہو کہ اس میں پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جو محرکات ہیں، وہ کس قدر سر و ضعیف اور انسانی اہمیت سے عاری ہیں۔ دیوار پر ایک موزوں مقام کا انتخاب کل تصویر پر ترجیح رکھتا ہے۔ الفاظ کی ایک احمقانہ ترکیب سے ایک نظم بن جاتی ہے۔ کسی نغمہ کی کوئی بالکل بے معنی موزونیت دوسرے نغمہ کی حقیقی تاثیر سے بازی لے جاتی ہے۔

مجھے یاد ہے کہ ایک انگریز میاں بی بی کو میں نے وینس میں دیکھا کہ وہ اکیڈمی میں ٹائٹن کی مشہور تصویر بنادٹ کے سامنے ایک گھنٹہ سے زیادہ

کھڑے رہے حالانکہ اس روز اس قدر سردی تھی کہ میں نے جلد جلد کمرے طے کرکے آخرکار یہ فیصلہ کیا کہ جہاں تک ممکن ہو جلد دھوپ میں جاؤں اور تصویروں کو چھوڑدوں۔ مگر باہر نکلنے سے پہلے میں نہایت ادب کے ساتھ گیا تاکہ معلوم کروں کہ وہ کس قسم کی لطیف حسیات رکھتے ہیں۔ مگر قریب جاکر جو کچھ میں نے سنا وہ صرف یہ تھا کہ ایک عورت تو یہ گنگنارہی تھی کہ "اس کے چہرے پر کس قدر تحیر کے آثار نمایاں ہیں، کس درجہ انکساری برس رہی ہے جو عزت اس کو مل رہی کس قدر وہ اپنے آپ کو اس کا نا اہل سمجھتی ہے"۔ اتنے عرصہ تک ان کے دلوں کو اس قدر غلط عطوفت نے گرم رکھا تھا کہ غریب ٹائیٹین کو اگر یہ معلوم ہوتا کہ اس تصویر سے لوگوں میں یہ جذبہ پیدا ہوا ہے تو اس کو تسلی ہونے لگتی۔ کسی موقع پر مسٹر رسکن یہ اعتراف کرتے ہیں (جو ان کے لئے نہایت ہی سخت ہے) کہ مذہبی اشخاص تصاویر کی کچھ زیادہ قدر نہیں کرتے، اور اگر کبھی یہ لوگ ان کی قدردانی پر اتر بھی آتے ہیں، تو یہ عموماً بہترین تصاویر پر بدترین کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہاں! ہر فن اور ہر علم میں اس امر کا ایک نہایت قوی ادراک ہوتا ہے کہ آیا بعض خلائق درست ہیں یا نہیں اور اس کی بنا پر جذبی ہیجان و اہتزاز ہوتا ہے۔ اور یہ دو باتیں ہیں ایک بات نہیں ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں تو کاملین و ماہرین پوری طرح سے واقف ہوتے ہیں، اور وہ شے کی جزئیات میں بالکل مستغرق ہو جاتے ہیں۔ بعد میں ان کے چہروں پر ایک اثر نمایاں ہوتا ہے جس کو شاید وہ محسوس کرتے ہوں۔ مگر ان کا تجربہ پوری طرح سے کم عقلوں اور عامیوں کو ہو سکتا ہے جن کے اندر انتقادی فیصلہ سب سے کمزور ہوتا ہے۔ معجزات سائنس جن کو عوام کی کتابوں رسالوں وغیرہ میں اس قدر بڑھا چڑھا کر بیان کیا جاتا ہے وہ تجربہ خانوں میں کام کرنے والوں کے لئے روزمرہ کی باتیں ہوتی ہیں۔ اور خود فلسفہ الٰہیات بھی جس کو عوام اس کے مطلبات کی لامتناہی وسعت کے اعتبار سے اس قدر بلند پایہ مشغلہ معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ وہ ایک عملی فلسفی کو بہ کھینچ تان لفظی بحثوں اور موشگافیوں کے علاوہ کچھ نہ معلوم ہو، اور وہ یہ سمجھے کہ یہ تعقلات کی تعبیر سے نہیں بلکہ تقنمن سے بحث کرتا ہے۔ اس میں بہت کم جذبہ ہے سوائے اس کے

توجہ کو تیز کیا جاتا ہے اور جب تناقضات رفع ہو جاتے ہیں، اور افکار کی روانی میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوتا، تو ایک قسم کے سکون و آسائش کا احساس ہوتا ہے، (جو زیادہ تر آلات تنفس کو حاصل ہوتا ہے) اس آخری جائے پناہ میں بھی جذبہ اور وقوف علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں دماغی اعمال اس وقت بلا کسی حائلے کے ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ذیلی حصوں سے مدد طلب نہیں کرتے۔

جذبہ کے کوئی علیحدہ دماغی مرکز نہیں ہوتے

اگر جذبی شعور کی تہ میں وہ عصبی عمل ہو جس کے ثابت کرنے کی میں نے کوشش کی ہے، تو عضویات دماغ اس قدر پیچیدہ نہیں رہتی جس قدر کہ اس کو اب تک فرض کیا گیا ہے اس صورت میں دماغ میں صرف حسی، ائتلافی اور حرکی عناصر ہی کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جو علمائے عضویات گذشتہ چند سال سے وظائف دماغ کی تحقیق میں اس قدر مصروف تھے، انھوں نے اپنی توجہات کو اس کے وقوفی اور ارادی اعمال تک ہی محدود رکھا ہے۔ ذہن کو اگر حسی اور حرکی مرکزوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ تقسیم اس تحلیل کے بالکل مطابق ہوتی ہے، جو تجربی نفسیات ذہن کے ادراکی اور ارادی حصوں کی سادہ ترین عناصر میں کرتی ہے۔ مگر ان تمام تحقیقات کے اندر جذبات کو اس قدر نظر انداز کیا گیا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ اگر ان محققین سے جذبات کی نسبت کسی دماغی نظریہ کو پیش کرنے کے لئے کہا جائے تو ان کو یا تو یہ جواب دینا ہوگا کہ ہم نے اس موضوع پر ہنوز غور نہیں کیا ہے، یا ہمیں یہ اس قدر دشوار معلوم ہوا ہے کہ ہم اس کے متعلق صریح مفروضات قائم نہیں کر سکے ہیں، اور اس کو ابھی ہم ایسے مسائل میں سے خیال کرتے ہیں جن کا فیصلہ مستقبل سے متعلق ہے، جس پر صرف اس وقت غور ہوگا، جب موجودہ زمانے کے سادہ مسائل کا قطعی طور پر تصفیہ ہو جائے گا۔

باایں ہمہ یہ امر اب بھی یقینی ہے کہ جذبات کے متعلق دو باتوں میں سے ایک بات

تو لازمی طور پر صحیح ہے۔ یا دماغ کے اندر جذبہ کے خاص مرکز ہوتے ہیں جو صرف انھیں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یا ان کا حال ان اعمال کا سا ہے جو ان حرکی اور حسی مرکزوں میں ہوتے ہیں جن کا تعین ہو چکا ہے یا ان کے مشابہ دوسروں میں ہوتے ہیں جن کا ہنوز علم نہیں ہے۔ اگر پہلی صورت صحیح ہو تو ہمیں اس نظریہ کا انکار کرنا چاہئے جو آجکل رائج ہے اور قشر ایسی سطح نہیں ہے جس کے اندر جسم کے ہر عضلہ کے لئے ایک حسی نقطہ ہو۔ اگر دوسری صورت صحیح ہو تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ آیا حرکی اور حسی مرکزوں میں جذبی عمل بالکل خاص قسم کا ہوتا ہے یا یہ معمولی ادراکی اعمال کے مشابہ ہے جن کا ان مرکزوں کو پہلے ہی مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اب اگر وہ نظریہ جس کا میں حامی ہوں صحیح ہو تو صرف آخری صورت کے صحیح ہونے کی ضرورت رہ جاتی ہے۔ فرض کرو کہ قشر کے اندر ایسے حصے ہیں جو ہر خاص آلۂ حس ہر خاص قطعہ جلد ہر عضلہ ہر جوڑ ہر رودہ سے متہیج ہوتے ہیں، اور ان میں ان کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، تو بھی ایک صورت ایسی ہے جس سے جذباتی عمل کی ان میں نمائندگی ہو سکتی ہے۔ ایک شے آلات حس سے متصادم ہو کر قشری حصہ کو متاثر کرتی ہے، اور اس کا ادراک ہو جاتا ہے یا بصورت دیگر قشری حصہ خود داخلی طور پر متہیج ہوتا ہے، اور اس سے ایسی شے کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر بجلی کی سرعت سے اضطراری تموجات اپنے مقررہ راستوں سے گذرتے ہیں، اور عضلہ جلد اور رودہ کی حالت بدل دیتے ہیں، اور یہ تغیرات جن کا ادراک اصل شے کے طور پر ہوتا ہے، اس کو شعور میں ایسی شے سے جس کا محض فہم ہوتا ہے، ایسی شے میں بدل دیتے ہیں، جس کا جذبی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ کسی نئے اصول کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں معمولی اضطراری دور کے علاوہ اور کوئی شے فرض نہیں کی جاتی، اور صرف مقامی مرکزوں سے کام چل جاتا ہے جو کسی نہ کسی صورت میں سب موجود مانتے ہیں۔

مختلف افراد کے مابین جذبی فرق

حافظہ کے اندر ادنیٰ حاسوں کے دیگر احساسات کی طرح جذبات میں بھی

تازہ ہونے کی قابلیت کم ہوتی ہے ہم یہ تو یاد کر سکتے ہیں کہ ہم کو رنج یا خوشی ہوئی تھی مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا کہ رنج یا خوشی کا ٹھیک کیا احساس ہوا تھا۔ مگر جذبات کی صورت میں اس تصوری احیا کی قابلیت کی جو دشوار ہوتی ہے اس کی نہایت ہی آسان واقعی احیا کی قابلیت سے تلافی ہو جاتی ہے۔ یعنی ہم گزشتہ غموں یا خوشیوں کی یادداشتیں تو پیدا نہیں کر سکتے، مگر ان کے باعث ہیجان کا خیال کر کے واقعی غم یا خوشی پیدا کر سکتے ہیں۔ اس وقت باعث محض ایک تصور ہوتا ہے مگر یہ تصور وہی عضوی انعکاسات پیدا کرتا ہے یا تقریباً وہی عضوی انعکاسات پیدا کرتا ہے جو اس کے اصل تصور سے پیدا ہوئے تھے، جس سے جذبہ پھر ایک حقیقت بن جاتا ہے۔ ہم اس کو دوبارہ مسخر کر لیتے ہیں۔ شرم محبت اور غصہ اس طرح خاص طور پر اپنے معروض کے تصور سے تازہ ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر بین تسلیم کرتے ہیں کہ اصل جذبے ہونے کے اعتبار سے ان میں کم از کم احیا کی قابلیت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ ہمیشہ اعلیٰ حاسوں کی حسوں سے مرتبط رہتے ہیں، اس لئے ان میں بصری اور سمعی حسوں کی اعلیٰ قوت احیا پائی جاتی ہے۔ مگر وہ یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ جن بصری اور سمعی حسوں کا احیا ہوتا ہے، وہ باوجود واضح و جلی ہونے کے تصوری ہوتی ہیں۔ حالانکہ جذبہ کے واضح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ از سر نو حقیقی بن جائے۔ غالباً پروفیسر بین اس امر کو فراموش کر جاتے ہیں کہ تصوری جذبہ اور اس حقیقی جذبہ میں جس کا باعث تصوری معروض ہوتا ہے، بہت فرق ہے۔

پس ایک کثیر الجذبات زندگی کے لئے دو شرطیں ہیں ایک تو مزاج جذبی ہو، دوسرے یہ کہ اشیاء و حالات کے لئے تمثل قوی ہو۔ مزاج کتنا ہی جذبی کیوں نہ ہو، اگر تمثل کمزور ہے، تو جذبی سلاسل کے مواقع ناپید ہوں گے اور زندگی سرد اور خشک قسم کی ہوگی۔ غالباً یہی وجہ ہے ایک صاحب فکر آدمی کے لئے تصوری قوت کا زیادہ قوی نہ ہونا کیوں بہتر ہوتا ہے۔ اس کے سلاسل فکر میں جذبات کے خلل انداز ہونے کا موقع کم ہوتا ہے۔ متعلم کو غالباً یاد ہوگا کہ مسٹر گیلٹن نے رائل سوسائٹی اور فرنچ ایکڈمی کے ارکان کو کس طرح سے تصوری قوت میں کمزور پایا تھا۔ خود میرا تو یہ حال ہے کہ میں اب چھیالیس سال کی عمر میں اپنی اس قوت کو عنفوان شباب کی نسبت بہت کمزور پاتا ہوں

اور میرا یہ قطعی خیال ہے کہ میری جذبی زندگی کی موجودہ سستی اس واقعہ سے بھی اتنا ہی تعلق رکھتی ہے جتنا کہ بڑھاپے کی آمد اور پیشہ اور خانگی زندگی کے مقررہ معمول پر مبنی ہے۔ میں یہ اس لئے کہتا ہوں کہ کبھی مجھے قدیم بصری تمثل کی ایک جھلک محسوس ہو جاتی ہے اور میں یہ دیکھتا ہوں کہ جذبی تبصرہ اس وقت موجودہ معمول سے زیادہ تیز ہو جاتا ہے۔ چارکوٹ کے جس مریض کا ذکر باب ۱۸ میں کیا گیا تھا وہ بصری تمثالات کے زائل ہو جانے کے بعد جذبی احساس کی ناقابلیت کا بھی شکوہ کرتا تھا۔ اس کی ماں کا انتقال جس سے پہلے اس کا دل ہل جاتا اس پر اب وہ بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ اس کی وجہ بیشتر یہی ہوگی جیساکہ وہ خود بیان کرتا ہے کہ وہ اس حادثہ اور اس کی وجہ سے خاندان کو جو نقصان پہونچا ہے اس کی کوئی متعین بصری تمثال قائم نہیں کر سکتا۔

جذبات کے متعلق ایک عام بات بیان کرنی ہنوز باقی ہے۔ تکرار سے یہ خود کو اور کسی قسم کے احساس کی نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ کند کر دیتے ہیں۔ اس کی وجہ تطابق کا عام قانون ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص واقعہ پر بھی مبنی ہے کہ اضطراری اثرات کی انتشاری لہر ہمیشہ زیادہ تنگ ہونے پر مائل ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دراصل فطرت نے اس انتظام کو عارضی بنایا ہے جس کی بنا پر صحیح و متعین ردات ہو سکتے ہیں جس طرح ہم کسی چیز کی جتنی زیادہ مشق کرتے ہیں، اسی قدر کم عضلات ہم استعمال کرتے ہیں، اسی طرح سے جس قدر کثرت سے ایک شے ہمارے سامنے آتی ہے، اسی قدر زیادہ تعین کے ساتھ ہم اس کے متعلق خیال و عمل کرتے ہیں، اسی قدر اس کے عضوی اختلالات کم واقع ہوتے ہیں۔ پہلی بار جب ہم نے اس کو دیکھا تھا تو ہم شاید نہ تو عمل کر سکتے تھے اور نہ کسی قسم کا خیال کر سکتے تھے بلکہ عضوی اختلال کے علاوہ کوئی اور رد عمل نہ ہوا تھا۔ اچانک تعجب حیرت یا استعجاب نتیجہ ہوا تھا۔ اب ہم اس کی طرف بغیر کسی قسم کے جذبہ کے دیکھتے ہیں۔ عصبی راستوں کے اندر یہ کفایت شعاری کا رجحان ہی مستعدی (قابلیت کے نشو و نما کی بنیاد ہے۔ اگر جنرل ڈاکٹر اور مدبر کے عصبی تموجات بجائے تلفیفات میں رہنے کے ان کے احشا کی طرف

دوڑتے رہتے تو یہ لوگ کہاں ہوتے۔ مگر اس قانون کے ذریعہ سے مشق کی صورت میں ان کو جو فائدہ ہوتا ہے احساس کی جانب اسی قدر نقصان بھی ہو جاتا ہے جہاں دیدہ اور تجربہ کار آدمی کے لئے وہ احساس لذت جو اس کو افکار کی آزاد اور قوی روانی سے حاصل ہوتا ہے جو رکاوٹوں کو ان کے پیدا ہونے کے ساتھ ہی دور کر دیتا ہے اس تازگی قلب کا معاوضہ ہے جو اس کو کبھی حاصل تھی۔ اس آزاد و قوی روانی کے معنی یہ ہیں کہ ائتلاف و حافظہ کے دماغی راستوں نے خود کو اس کے اندر زیادہ سے زیادہ منتظم کر لیا ہے اور ان کے ذریعہ سے ہیجان اعصاب کی طرف بہہ جاتا ہے جو لکھنے کے لئے انگلیوں یا بولنے کے لئے زبان کی طرف جاتے ہیں۔ عقلی ائتلاف اور حافظوں کے سلسلے اور منطقی علائق غایت درجہ پر مجمع ہو سکتے ہیں گذشتہ زمانہ کی جو باتیں یاد ہوں ممکن ہے ان کے اندر گذشتہ زمانہ کے جذبات بھی ہوں۔ ایک شے ان سلاسل میں سے جتنے زیادہ سلسلوں کو ایک وقت میں جاری کر سکتی ہے اسی قدر اس کے متعلق ہماری وقوفی شناسائی زیادہ ہوتی ہے۔ دماغی قوت کا یہ احساس خود بھی باعث لذت ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ احساس تندرستی سے علٰحدہ بھی ایسا ہو جو غالباً آلات تنفس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر کسی ایسی شے کا وجود ہے جیسے کہ خالص ذہنی جذبہ ہے تو میں غالباً اس کو کثرت و سہولت کی اس دماغی حس تک محدود کر دوں گا اس احساس کو مسٹر ڈبلیو ہملٹن فکر کی بے روک اور غیر جبری فعلیت کہتے ہیں۔ معمولی صورتوں میں یہ شعور کی پر سکون و سنجیدہ حالت ہوتی ہے اور پر ہیجان نہیں ہوتی۔ بعض نشوں سے یہ پر ہیجان بن جاتی ہے اور ممکن ہے کہ یہ بہت زیادہ پر ہیجان ہو۔ نائٹرس اوکسائڈ کے نشے کے اترنے کے بعد مطلق صداقت کے دیکھنے کے ساتھ جو دیوانہ وار ہیجان ہوتا ہے اس سے زیادہ شدید بھی شاید ہی کوئی ہیجان ہوتا ہو۔ کلوروفارم ایتھر ایل کوہل سب کے سب حقیقت کے متعلق اسی طرح احساس ذکاوت پیدا کرتے ہیں۔ اور ان سب نشوں میں ممکن ہے کہ یہ نہایت ہی قوی جذبہ ہو۔ اور پھر اس کے ساتھ ہر قسم کے جسمانی احساسات اور داخلی حسیت کے تغیرات ہوتے ہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ جذبہ اس سے علٰحدہ ہو سکتا ہے۔ مگر میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس کی علٰحدگی کو اگر ثابت

کیا جا سکتا ہے تو یہ نظری ہیجانات ہی ایسی جگہ ہیں جہاں سے اس ثبوت کا آغاز کرنا چاہیے۔

مختلف جذبات کی پیدائش

صفحہ ۲۲۵ و ۲۲۶ پر میں یہ کہہ چکا ہوں کہ اگر ہم جذبہ کو ایسے احساسات سے مرکب مانیں جس کا باعث تموج منتشر ہوتا ہے تو صرف دو سوال اہم رہ جاتے ہیں۔

(۱) مختلف خاص معروضی و موضوعی تجربات کن خاص انتشاری نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔

(۲) ان کو یہ کس طرح سے ہیجان میں لاتے ہیں۔

قیافے و بشرے پر جو تصانیف ہیں وہ سب کی سب سوال کے جواب دینے کی کوششیں ہیں۔ یہ ایک بالکل قدرتی امر ہے کہ چہرے پر جو علامات و اثرات ہوتے ہیں ان کی طرف خاص طور سے نہایت احتیاط کے ساتھ توجہ کی گئی ہے۔ متعلمین میں سے جو یہ چاہیں کہ جو تفصیلات صفحہ ۴۴۲-۴۴۳ پر مذکور ہیں ان سے کچھ زیادہ معلومات حاصل کریں ان کو چاہیے کہ وہ ان کتابوں کا مطالعہ کریں جن کا صفحہ مذکور کے تعلیق میں حوالہ ہے۔

سوال نمبر ۲ کے متعلق یہ ہے کہ اس کے جواب دینے میں گزشتہ چند سال میں کچھ ترقی ہوئی ہے۔ دو باتیں یقینی ہیں۔

(ا) چہرے کے عضلات انداز ہم کو محض انداز و اظہار کے لئے نہیں دئے گئے ہیں۔

(ب) ہر عضلہ صرف ایک ہی جذبہ سے متاثر نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ارباب فکر کا خیال ہے۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجیہ کی جا سکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کے لئے مفید تھیں۔ اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی

متلازم تھیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید ہیں۔ دوسری قسم کے اعمال کی مثال میں خوف و غصہ میں تنفس کی بے قاعدگی پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حملوں اور مدافعانہ حرکتوں کی یا سخت بھاگڑ کی عضوی یادگار ہے۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنھوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی توجیہ میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید افعال کا تحت الشعوری و خفیف ہیجان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے۔ اور جو ذہنی حالت پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار میں پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف تہیج ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے۔ مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے، تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ نکلنے کی کوششوں دل کی دھڑکن اور اعضا کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب وہ اس مصیبت سے واقعاً تکلیف اٹھاتا ہے، جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ، دانت پیسنے پنجے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے، نتھنے پھیلاتے اور غرانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا کہ خوف محض بعض تکلیف دہ نتائج کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال وارتسامات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہونچاتا ہے۔"

خوف کے متعلق تو میں ابھی ذرا زیادہ تفصیل سے گفتگو کروں گا۔ فی الحال اس سے کہ جذبہ ان روات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہیج کے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے مختلف طور پر کام لیا گیا ہے۔ ناک بھوں چڑھانے

زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈاروِن یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں، جب ہمارے مورث بڑی تھوتنیاں رکھتے تھے، اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے، جس طرح سے اب کتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھویں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں۔ موجودہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ ابرو اُس وقت اوپر چڑھتے ہیں، جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھیں کھولتے ہیں منہ اس وقت کھلتا ہے، جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق و غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصے میں نتھنوں کے پھیلنے کی اسپنسر یہ توجیہہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم ہوتا تھا اس وقت سانس لینے میں دقت ہوتی تھی، تو وہ نتھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔ خوف کی حالت میں کپکپی کی مانٹے گازا یہ وجہ بتاتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرے اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے، اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ آنسوؤں کے متعلق ڈاروِن اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی دماغ کی طرف خون کا زور کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد کے جو عضلات پیشانی پہ بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں، ان کا ابتداءً تو یہ فائدہ تھا کہ بچپن میں چیخنے کے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے۔ ان عضلات کے انقباض سے اس طرف زیادہ خون نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے، فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈاروِن کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشتہا پشت سے عمل کرتے چلے آتے ہیں، اور جب کبھی رونا یا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر

ضرور بل پڑ جاتے ہیں، تو یہ تکلیف دہ اور ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ ائتلاف پا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے، تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے یا چیخنے کی نوبت کبھی نہیں آتی۔ چیخنے چلانے کو جا ہیں بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں، لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

رک رک کر سانس کا باہر نکلنا، جس پر ہنسی مشتمل ہوتی ہے، اس کی نسبت ڈاکٹر ہیکر کا خیال ہے کہ یہ دماغ کی جانب قلت خون کی تلافی کرنے کے لئے ہوتا ہے جو ڈاکٹر صاحب موصوف کے نزدیک انبساطی یا تفننی مہیج کے عرقی حرکی اعصاب پر عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تبسم خندہ کی کمزور علامت ہے۔ کوشش وسعی کے وقت منہہ کا زور سے بند کرنا بھی اس غرض کے لئے ہوتا ہے کہ ہوا پھیپڑوں میں محفوظ رہے جس سے سینہ جما ہوا اور ادھر ادھر کے عضلات کسے ہوئے رہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، ہونٹ عزم کے ہر خفیف موقع پر مضبوطی سے بند ہو جاتے ہیں۔ فعل جنسی کی حالت میں خون کا دباؤ شدید ہوتا ہے، اسی لئے قلب شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور اسی لئے رحم و رافت کے جذبہ میں خفیف شکل میں ملاطفت کا رجحان ہوتا ہے، اور مثالیں بھی دی جاسکتی تھیں، مگر مفید عمل کے نسبتہً کمزور شکل میں تازہ ہونے کا جو اصول ہے اس کا حلقۂ عمل واضح کرنے کے لئے یہی کافی ہیں۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی، اور وہ اصول یہ ہے، کہ مماثل مہیجات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے ارتسامات میں مشترک ہیں کل اقسام کے تجربے شیریں ہو سکتے ہیں۔ کل اقسام کے تجربے قیمتی یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حسیں تیز ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ ونٹ اور پیڈیرٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی ردات عمل میں سے اکثر کی ذائقی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے، جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے، تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے، جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی۔ ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعاری نام ہوتے ہیں، مثلاً تلخ شیریں ان کے ساتھ منہہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ مفرد اطمینان

کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے۔ تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار عموماً منہہ چڑانے، اور ناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا تبسم ہوتا ہے گویا کوئی مزیدار چیز کھائی ہے۔ ہمارے یہاں انکار کا جو معمولی طریقہ ہے یعنی سر کا داہنے بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہہ میں داخل ہونے سے روک سکیں۔ اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آگے کی طرف جھکانا خوراک کے منہہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشری تنفر و ناپسندیدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انفی عمل رکھتی ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور یہ حرکت کسی ایسے اندیشے سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا ردعمل کی پہلی علامت ہوتی ہے۔ جو حرکات بربنائے تمثیل ہوتی ہیں ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی ردات عمل کی مذکورۂ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہوسکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہوگا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے)، تو بہت سے ردات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہوسکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہیج کے اصلی اثرات ہیں۔ انھیں میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدود کا تاثر منہہ کا خشک ہونا ہاضمہ کی خرابی اور متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں پیشاب کا رکنا، دہشت میں مثانہ کا سکڑنا، انتظار میں جمائیوں کا آنا، رنج میں گلے کا گھٹنا، پریشانی میں گلے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب لگنا، ہیبت میں قلبی پریشانی پتلی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تمتماہٹ اور غالباً

اور علامتیں ہوں گی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا' اور نہ کسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خون کے دباؤ اور ضربات قلب تک کے تغیرات کا باعث نمایتی نہیں بلکہ خالص میکانکی یا عضویاتی ہے اور میکانکی اور عضویاتی اخراجات آسان ترین راستوں سے خارج ہوتے ہیں۔ معمولی حالات میں اس قسم کے اخراجات بر معدی اور ہمدردی اعصاب سے ہوتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر کا استدلال یہ ہے اخراج کے آسان ترین راستے سب سے چھوٹے عضلات کو ہونا چاہئے اور اس کی مثال میں وہ کتوں بلیوں اور پرندوں کی دم اور گھوڑوں کے کانوں، طوطوں کے تاج انسان کے چہرے اور انگلیوں کا ذکر کرتا ہے کہ یہ سب سے پہلے اعضا ہیں جو جذبی ہیجانات سے تہیج ہوتے ہیں۔ یہ اصول (اگر یہ اصول ہے) اور بھی زیادہ آسانی کے ساتھ چھوٹے شریانوں پر عائد ہوگا (اگرچہ قلب پر پوری طرح سے نہیں) اور دوران خون کی علامات کے بہت زیادہ تغیر سے اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس میں افادہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے قلب کی رفتار کے تیز ہوجانے کی یہ توجیہ آسانی کے ساتھ کی جاسکتی ہے کہ یہ زیادہ شدید ہیجان کی عضوی یادہے جس کی عادت اب موروثی ہوگئی ہے۔ ڈارون اس خیال کا مؤید ہے (دیکھو اس کی کتاب Expression صفحہ ۷۰-۷۴) بلکہ دوسری جانب ردعمل کے اتنے واقعات ایسے ہیں جن کو مسلمہ طور پر مرضی کہا جاسکتا ہے جو کبھی مفید نہیں ہوسکتے اور نہ کسی سود مند عمل سے ماخوذ ہوسکتے ہیں کہ ہمیں اپنی تغیر ضربات قلب کی توجیہات کو بہت دور تک آگے بڑھانے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کپکپی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجانات کے ساتھ ہوتی ہے بقول مسٹر اسپنسر اور سائز مینیٹ گازہ محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ پروفیسر موسو اپنے مطالعے حسب ذیل طور پر بیان کرتے ہیں۔

"ہم نے دیکھا کہ جوں جوں اندیشہ شدید ہوتا جاتا ہے اسی قدر ان ردات عمل کی تعداد و قوت بڑھ جاتی ہے جو حیوان کے لئے قطعی طور پر مضر ہوتے ہیں۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ لرزے اور آنی فالج کی وجہ سے یہ بھاگنے یا مدافعت کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ ہم نے یہ بھی تحقیق کر لی ہے کہ انتہائی خطرے کے لمحوں میں ہم سکون کے عالم کی نسبت کم دیکھ سکتے ہیں (یا کم سوچ سکتے ہیں) ایسے واقعات کے ہوتے ہوئے ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ کل مظاہر خوف کی توجیہ انتخاب سے نہیں ہوتی۔ ان کی انتہائی صورتیں مرضی مظاہر ہیں جن سے جسم کا نقص ظاہر ہوتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ فطرت ایسا جوہر پیدا کرنے سے قاصر رہی ہے جو اس قدر ہیجان کی قابلیت بھی رکھتا ہو جس سے دماغ اور نخاع کا گودا بن جائے اور اس کے ساتھ ہی استثنائی ہیجوں سے اس قدر ہیجان میں نہ آجائے کہ اس کی روات ان عضویاتی حدود سے تجاوز کر جائیں جو حیوان کی بقا کے لئے مفید ہوتی ہیں۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ عرصہ ہوا پروفیسر بین نے خوف پر اسی طرح سے تبصرہ کیا تھا۔

مسٹر ڈارون اکثر جذبی اظہارات کی توجیہ ایک اصول سے کرتے ہیں جس کا انھوں نے اصول تقابل نام رکھا ہے۔ اس اصول کی بدولت اگر کوئی خاص مہیج ایک خاص سلسلہ حرکات کا باعث ہوتا ہے، تو اس کے برعکس جو ہوگا وہ بالکل اس کے برعکس حرکات کا باعث ہوگا' اگرچہ ان کے نہ تو کوئی معنی ہوں اور نہ ان کا کوئی فائدہ ہو۔ اسی طرح سے ڈارون بزدلی کی علامات بیان کرتا ہے کہ اٹھی ہوئی ابھرے ہوئے مونڈھے لٹکے ہوئے بازو، کھلی ہتھیلیاں، کو چین ابروئے دبے ہوئے مونڈھوں بندھی ہوئی مٹھیوں کا عکس ہے جو جذبۂ قوت کا اظہار ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ حرکات کی ایک تعداد اس قانون کے تحت آسکتی ہے۔ اب رہا یہ امر کہ یہ ایک علی اصول کو ظاہر کرتا ہے تو یہ امر بہت مشکوک ہے۔ اس موضوع پر ڈارون نے جو مفروضے قائم کئے ہیں، ان میں سے اس کو سب سے کم کامیاب مفروضہ خیال کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ چند جذبی روات عمل کی علیت تو معلوم ہوتی ہے۔ بعض ایسے ہیں جن کے لئے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مختلف قسم کی علتوں میں سے کونسی علت ان کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن بعض ایسے بھی رہ جاتے ہیں،

جن کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہی نہیں۔ ممکن ہے کہ یہ خالص میکانکی نتائج ہوں، اور ہمارے عصبی مرکزوں کی ساخت کی بنا پر ہوتے ہوں اور ایسے روابط ہوتے ہوں، جو اگرچہ اب ہمارے اندر مستقل طور پر ہوتے ہیں، مگر جہاں تک ان کی اصل کا تعلق ہے، ان کو عارضی کہا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نظام عصبی جیسی ساخت میں ایسے بہت سے روابط کا ہونا ضروری ہے، جو بعض روابط کے ساتھ بطور عوارض کے ہوئے لیکن پھر فائدہ کی غرض سے ان کا نشو و نما ہوا، اگرچہ ان میں کتنا ہی فائدہ کیوں نہ ہوتا، مگر بطور خود ان کا کبھی نشو و نما نہ ہوتا۔ بحری متلی، نغمہ اور مختلف نشیات کے شوق ہی کا نہیں بلکہ انسان کی کل جمالیاتی زندگی کو اس اتفاقی بنیاد سے منسوب کرنا ہوگا۔ یہ فرض کرنا بالکل حماقت ہوگا، کہ جن روابط عمل کو جذبی کہا جاتا ہے، ان میں سے کوئی بھی اس نیم اتفاقی و عارضی طریق پر عالم وجود میں نہ آئی ہوگی۔

جذبات کے متعلق مجھے بس اسی قدر کہنا تھا۔ اگر کوئی شخص ان تمام جذبات کا نام معلوم کرنا چاہے، جن کا قلب انسانی مرکز ہوتا ہے، تو ظاہر ہے جتنے تاملی لغت اس کو یاد ہوں گے، وہی ان کی تعداد ہوگی۔ ہر قوم نے احساس کی چند اقسام معلوم کر کے ان کے نام رکھے ہیں، جن کو دوسری اقوام نے نظر انداز کر دیا ہے۔ اب اگر ہم ان جذبات کو ان کی مناسبت سے چند مجموعوں میں تقسیم کرنا چاہیں تو یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر قسم کے مجموعے بن سکتے ہیں جن کا مدار اس خصوصیت پر ہوگا جس کو ہم بطور خصوصیت کے انتخاب کرتے ہیں اور ہر مجموعہ مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہوگا صرف سوال یہ رہ جائے گا، کہ ہماری غرض کے لئے کونسا مجموعہ سب سے زیادہ مناسب ہے؟ یہ طے کرنے کے بعد متعلم جس طرح سے چاہے جذبات کا اصطفاف کرے مثلاً رنجیدہ یا مسرور طاقتور یا کمزور فطری یا اکتسابی جاندار شئے کی بنا پر یا غیر جاندار شئے کی بنا پر صوری یا مادی حسی یا تصوری بلاواسطہ یا تفکری انائی یا غیر انائی، متعلق ماضی استقبالی یا فوری جسم کی بنا پر ماحول کی بنا پر وغیرہ۔ یہ تمام وہ تقسیمات ہیں جو کسی نہ کسی نے فی الواقع تجویز کی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں کوئی نہ کوئی خوبی ہے اور ہر ایک

کے ذیل میں بعض ایسے جذبے آجاتے ہیں جو دوسروں میں نہیں آتے تفصیلی بحث اور دیگر اصطفائی تجاویز کے لئے مناسب ہوگا کہ متعلّم Appendix to Bain's Emotions and the Will اور مرسیر اور اسٹینلی ریڈ کے مضامین جذبات پر جو مائنڈ کی نویں دسویں اور گیارھویں جلدوں میں طبع ہوئے ہیں مطالعہ کرے مائنڈ کی نویں جلد میں ایڈ منڈ گرنے کا مضمون بھی ہے جس میں مرحوم نے اس نظریہ پر تبصرہ کیا ہے جس کی میں نے اس باب میں حمایت کی ہے۔

باب بست و ششم

ارادہ

خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں، جن کو ہر شخص جانتا ہے۔ انکی اگر تعریف کی جائے، تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں، جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے، یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر چکے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قبضہ و قدرت میں ہے، تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائتیں ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں، وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں۔ جس کسی احساس کے بھی محسوس کرنے یا شئے کے حاصل کرنے کا ہم ارادہ کریں، وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔ یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے اب ہم اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ

ہمارے ارادے سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات متعلق ہوتی ہیں اب ہمیں ان کا مطالعہ کرنا ہے۔ کہ اس موضوع میں بہت سے متفرق امور داخل ہیں، جن کو کسی مسلسل منطقی سلسلہ میں مرتب کرنا مشکل ہے۔ میں ان سے یکے بعد دیگر ایک سلسلہ میں جو بحث کرتا ہوں تو صرف سہولت کے خیال سے ایسا کرتا ہوں۔ یقین ہے آخر میں متعلم ایک واضح و مربوط نظریہ تک پہونچ جائے گا۔

جن حرکات سے ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ خود حرکتی اور اضطراری تھیں، اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔ جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے جسم کے اصلی نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں۔ نفسیات ارادہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلی اور جذبی حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں۔ عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض مہیج بعض بندوق کی طرح سے چل جانے والے حصوں کی لبلبی کو کھینچ لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکا ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچہ کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گذر گئی۔ بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارے پر کھڑا ہوا تھا چونک پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں۔ گھگی بندھ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت کو دیکھ رہا تھا، اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اس قسم کے ردعمل اگر پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ ہم کو اپنے سے کیا توقع رکھنا چاہئے، اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے ہی سے خیال ہوتا ہے،

اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو جیسا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے تو اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح اس وقت تک کوئی فعل ارادۃً نہیں کر سکتا، جب تک اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکتوں کو ہم محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں کے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا دھند اضطراری یا غیر ارادی طور پر ایک بار ہو کر ذہن میں اپنی تمثال چھوڑ جاتی ہے پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے سے کیونکر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ ایک ہی غیر ارادی حرکت حافظہ میں اپنے بہت ہی مختلف تصورات چھوڑ سکتی ہے۔ اگر اس کو کسی دوسرے شخص نے کیا ہو تو اس میں شک نہیں کہ ہم اس کو دیکھ لیتے ہیں یا اگر خود ہمارے جسم کا کوئی متحرک حصہ کسی حصہ کو مارتا ہے تو محسوس کر لیتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے آوازیں پیدا ہوں مثلاً جب یہ تکلم کی حرکتوں میں سے کوئی حرکت ہوتی ہے۔ یا جب ہم کسی آلۂ موسیقی کو بجاتے ہیں تو ہمیں اس کے اثرات کی سمعی حس ہوتی ہے۔ حرکت کے یہ تمام بعیدی اثرات ان حرکات سے بھی پیدا ہو سکتے ہیں جو ہم خود کرتے ہیں اور ہمارے ذہن میں لاتعداد تصورات چھوڑ جاتی ہیں، جن سے ہم ہر حرکت کو باقی تمام حرکات سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہ علٰحدہ نظر آتی ہے اور اس بعیدی حصے کے مقابلہ میں جس کو یہ مارتی ہے علٰحدہ محسوس ہوتی ہے یا اس کی آواز علٰحدہ ہوتی ہے۔

پس یہ بعیدی اثرات ذہن کو ضروری تصورات کے فراہم کرنے کے لیئے کافی ہو جائیں گے۔

بعیدی آلات حس پران ارتسامات کے واقع ہونے کے علاوہ جب کبھی حرکت ہم خود کرتے ہیں تو ارتسامات کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے یعنی وہ جو ان حصوں سے ہوتے ہیں جو واقعاً حرکت کرتے ہیں۔ ان کو ڈاکٹر باستین حرکتی ارتسامات کہتے ہیں اور یہ گویا کہ حرکت کے مقامی اثرات ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ہمارے عضلات درآئندہ و برآئندہ اعصاب رکھتے ہیں بلکہ رباطات اوتار مفصلی سطحات اور مفاصل کے اردگرد کی جلد کل کے کل ذی حس ہوتے ہیں۔ اور ہر خاص حرکت سے خاص طور پر دبنے اور پھیلنے سے ہم کو اتنے ہی علیحدہ علیحدہ احساسات ہوتے ہیں جتنی کہ حرکات ہم سے ممکن ہوتی ہیں۔

انھیں مقامی ارتسامات سے ہم کو انفعالی حرکات کا یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا ہے جو دوسرے اشخاص ہمارے اعضا کو دیدیتے ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے بیٹھے ہو اور کوئی شخص تمھارے ہاتھ یا پاؤں کو ایک انداز پر رکھدے تو تمھیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے۔ مگر مرضی حالتوں میں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ مقامی ارتسامات معمولی طور پر مرکزوں کو پہنچتے نہیں کہ تے اس حالت میں طرز و انداز کی حس جاتی رہتی ہے۔ علم الامراض کے ماہرین نے حال ہی میں اس قسم کی بے حسیوں کی طرف قرار واقعی توجہ کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہمیں ان کے متعلق ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ممکن ہے کہ جلد بے حس ہو اور عضلات اس انتہائی تکلیف کو محسوس نہ کریں جو برقی تموجات سے ان کے اندر گذرنے سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے باوجود بھی انفعالی حرکت کی حس باقی رہے۔ حقیقت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حسیت اور اشکال کی نسبت زیادہ اصرار کے ساتھ باقی رہتی ہے کیونکہ ایسے واقعات نسبتہً زیادہ کثرت سے مشاہدہ میں آتے ہیں جن میں عضو کے اس وضع و انداز کے احساس کے علاوہ

اور تمام احساسات زائل ہو جاتے ہیں۔ باب ۲۲ میں میں نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی کہ بمفصلی سطحیات مقامی حرکتی احساسات کا غالباً سب سے اہم ذریعہ ہیں۔ مگر ان کے عضو متعلقہ کا تعین ہماری موجودہ بحث سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتا۔ صرف یہ جان لینا کافی ہے کہ ان احساسات کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا۔

جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیساکہ پروفیسر اے اسٹرمپیل نے اپنے بے حس لڑکے کا مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان۔

"بغیر اس کے کہ مریض کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جا سکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاصل کو نہایت شدت کے ساتھ جھٹکے دیے جاتے تھے خصوصاً گھٹنے کو۔ اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ کا مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے۔ اس کو میز پر لٹا دیا۔ اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بیہودہ اور بظاہر تکلیف دہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شبہہ بھی نہ ہوا۔ جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال ہٹا دیا جاتا تھا اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی۔ صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا تو اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر گھوم رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں گھومتا ہے۔ بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے ...... اس کو عضلاتی تکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو یونہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر دقت کے کر لیتا تھا، مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کانپنے اور نیچے کو جھکنے لگتا تھا، اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی، وہ اب بھی یہی کہتا رہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تھا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال ہوتا تھا کہ میں ان کو کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے

قبضہ میں نہ ہوتی تھیں۔

یا ہم اس قسم کے واقعات پڑھتے ہیں۔

"جس وقت مریض حرکات کو اپنی آنکھ سے دیکھنا چھوڑ دیتا ہے اسی وقت سے آزادی حرکات کا اندازہ ہونا بند ہو جاتا ہے۔ مثلاً اس سے آنکھیں بند کر کے اگر ہاتھ یا پاؤں کو پوری طرح سے یا جزوی طور پر حرکت دینے کو کہا جاتا ہے تو حرکت تو دیتا ہے مگر یہ نہیں بتا سکتا کہ جو حرکت عمل میں آتی ہے وہ بڑی یا چھوٹی ہے یا ہوئی بھی یا نہیں ہوئی ہے۔ اور جب وہ اپنی ٹانگ کو داہنے سے بائیں کو حرکت دیکر اپنی آنکھ کھولتا ہے تو وہ بیان کرتا ہے کہ مجھے اس حرکت کا جو عمل میں آئی ہے بہت ہی ناقص تصور تھا...... اگر اس کی کسی خاص حرکت کی نیت ہوتی ہے اور میں اس کو روک دیتا ہوں تو اس کو اس کا علم نہیں ہوتا اور وہ خیال کرتا ہے کہ جس طرح سے میں حرکت دینا چاہتا تھا وہ حرکت ہو گئی ہے"

یا یہ واقعہ

"مریض کی آنکھیں جب اس وقت بند کرا دی جائیں جب وہ کسی ایسی حرکت کے وسط میں ہوتا جس کی اس کو مشق نہ ہوتی تو اس کے اعضا اسی حالت میں رہتے جس حالت میں کہ وہ آنکھیں بند کرنے سے پہلے تھے اور حرکت مکمل نہ ہوتی تھوڑی دیر بعد وہ عضو جس کو وہ حرکت دیر ہا تھا اپنے وزن کی بنا پر چند جھوکے کھاتا اور تکان کا احساس بالکل نہ ہوتا) اس کا مریض کو علم نہ ہوتا اور جب وہ آنکھیں کھولتا تو اپنے اس عضو کی متغیرہ حالت کو دیکھ کر حیرت کرتا"

اسی قسم کی حالت اختیاری طور پر بہت سے تنویمی معمولوں میں پیدا کی جا سکتی ہے۔ صرف ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مناسب آدمی سے تنویمی بیہوشی کی حالت میں یہ کہا جائے تم کو اپنے ہاتھ یا پاؤں سے احساس نہیں ہو سکتا تو وہ ان اوضاع سے بالکل بے خبر ہو گا جن میں تم اس عضو کو رکھو گے۔

ان تمام واقعات سے خواہ فطری ہوں یا اختیاری یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکات کے ایک مربوط سلسلے کو کامیابی کے ساتھ وہ عمل میں لانے کے لئے کسی نہ کسی قسم کی رہبر حسیوں کا ہونا ازبس ضروری ہے۔ یہ بات سمجھ میں آنی آسان ہے کہ

جس طرح سے اس حالت میں جہاں کہ حرکات خود حرکتی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۱۱۶) سلسلہ کی ہر بعد والی حرکت کا اخراج اس ارتسام سے ہوتا ہے جو اس کی متقدم قریب دوران عمل میں پیدا کرتی ہے اسی طرح جہاں سلسلہ ارادی ہوتا ہے وہاں ہم کو ہر حرکت میں یہ معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اب ہم کس نوبت پر ہیں۔ اس کے بغیر ہم سمجھ کر دوسری کڑی کا ارادہ نہیں کرسکتے۔ جس شخص کو اپنی حرکات کا احساس نہو ممکن ہے کہ اس بے حسی کے عالم میں سب سے اچھا کام کرتے مگر اس کو ساتھ ہی یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ وہ جلدی بھٹک جائے گا۔ مگر جس قسم کے بے حس امریضوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کو کوئی حرکت کا مقامی ارتسام نہیں ہوتا ان کی بصارت رہبری کرسکتی ہے۔ چنانچہ اسٹر ہبیل اپنے لڑکے کے متعلق کہتے ہیں۔

"یہ بات ہمیشہ مشاہدہ میں آئی تھی کہ پہلے اس کی آنکھیں اس شے کی طرف رجوع ہوتی تھیں جو اس کے سامنے لائی جاتی تھی اور پھر بازو کی جانب۔ کل حرکت کے دوران میں وہ اپنے بازو کو برابر دیکھتا رہتا تھا۔ اس کی تمام ارادی حرکات آنکھ کی مسلسل رہبری میں ہوتی تھیں، جو ایک پکے رہبر کی طرح سے اپنا کام انجام دینے میں کبھی خطا نہ کرتی تھی۔"

اسی طرح سے لینڈری کے واقعہ میں۔

"آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ اپنے انگوٹھے کو ہر انگلی کے مقابل لاسکتا تھا اگر آنکھیں بند کر کے مقابلہ کی حرکت تو ہو جاتی ہے لیکن انگوٹھا اتفاقاً اس انگلی سے ملتا ہے جس کی اس کو تلاش ہوتی ہے۔ آنکھیں کھولے ہوئے تو وہ بلا تامل اپنے دونوں ہاتھوں کو ملا سکتا ہے لیکن آنکھیں بند کر کے اگر وہ اپنے دونوں ہاتھوں کو ملانا چاہتا ہے تو یہ خلا میں ایک دوسرے کو ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اگر یہ مل جاتے ہیں تو بس اتفاق ہی ہوتا ہے۔"

چارلس بیل نے بے حسی کے جس مشہور و معروف واقعہ کا ذکر کیا ہے اس میں عورت اپنے بچے کو بس اتنی ہی دیر حفاظت کے ساتھ لئے رہتی ہے جب تک وہ اس کی طرف دیکھتی ہے۔ خود میں نے اسی قسم کی حالت کا دو تنویمی معمولوں میں اعادہ کیا تھا جن کا بازو اور ہاتھ بے حس کر دیا گیا تھا مگر یہ مفلوج نہ ہوا تھا۔ یہ لوگ دیکھ کر تو

اپنا نام لکھ سکتے تھے۔ مگر جب ان کی آنکھیں بند کرا دی جاتی تھیں اس وقت نہ لکھ سکتے تھے۔ اس زمانے میں گونگوں بہروں کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کو بعض ایسی حلقی شفتی اور دیگر حسوں کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے جن کی نقل ان کی گویائی کے لئے رہبر ہوتی ہے۔ معمولاً کان کے ذریعہ سے ہم نسبتہً بعیدی حسوں کو محسوس کرتے ہیں جن کی بنا پر گفتگو میں ہم گمراہ ہونے سے باز رہتے ہیں بظاہر افیزیا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معمولی حالت ہے۔

غالباً حرکت کی انفعالی حسوں اور ان کے ارادی فعلیت کے لئے ضروری ہونے کے متعلق بس اسی قدر کہا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ہم اب یہ بات بطور اصول کے بیان کئے دیتے ہیں کہ جب ہم کسی کام کا شعوری طور پر ارادہ کرتے ہیں اس وقت اور کوئی شے ذہن میں ہو یا نہ ہو مگر ان حسوں کی تمثالات حافظہ کا ایک ذہنی تعقل ہونا لازمی ہے جس سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ یہ کونسا خاص فعل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہم کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو کیا اس کے علاوہ بھی کوئی اور شے ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم کو سادہ واقعات سے پیچیدہ واقعات کی طرف بڑھنا چاہیئے۔ اس لئے میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ اس کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہیں ہے اور بالکل سادہ ارادی افعال میں تصور حرکت کے علاوہ ذہن میں کوئی اور شے ہوتی ہی نہیں اور یہی تصور اس امر کو متعین کرتا ہے کہ فعل کیا ہوگا۔

مگر نفسیات میں یہ بات مشہور ہے کہ ان انفعالی تمثالات کے علاوہ ایک شے ہے جس کی فعل ارادی کے ذہنی تعین میں ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے دوران میں دماغ سے عضلات متعلقہ کی جانب توانائی کی ایک موج ضرور جاتی ہوگی اور یہ برآئندہ موج (یہ فرض کیا جاتا ہے) کہ ہر خاص صورت میں اپنے سے ایک خاص احساس متعلق رکھتی ہے ورنہ (یہ کہا جاتا ہے کہ) ذہن کبھی یہ نہ بتا سکتا کہ کونسی خاص موج کس عضلہ کے مناسب ہوتی ہے۔ توانائی کی اس برآئندہ موج کا نام ونٹ نے احساس عصبی توانائی رکھا ہے۔ مجھے اس کے وجود سے انکار ہے اور اب میں اس کے تصور پر جرح کرتا ہوں جس کے متعلق مجھے ڈر ہے کہ زیادہ طویل ہو جائے گی۔

بادی النظر میں عصبی توانائی کے احساس میں کوئی شے ایسی معلوم ہوتی ہے

جس سے یہ بہت ہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ حرکت کے انفعالی احساسات جن سے ہم اب تک بحث کر رہے تھے وہ سب حرکت کے عمل میں آنے کے بعد محسوس ہوتے ہیں۔ اگر جب حرکت دشوار ہوتی ہے یا اس کے ہاں بہت ہی صحت کے ساتھ انجام دینے کی ضرورت ہوتی ہے تو حقیقتاً یہ ہے کہ ہمیں پہلے اس توانائی کی مقدار اور جہت کا نہایت ہی تیز احساس ہوتا ہے جس کی اس کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے ارادے کو دوران عمل میں روک کر اس کی ممکنہ کوششوں کو جانچنا اور مختلف عضلی انقباضات کا تقریباً صحت کے ساتھ اعادہ کرنا چاہے تو اس کو صرف دس پن یا بلیرڈ کھیلنے یا گیند پھینکنے کی ضرورت ہے اس میں اس کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ عضلی انقباض کونسا ہوتا ہے جس کے بعد یہ کہہ دیتا ہے اب چلو، یہ اندازہ پیشین قوت کے خارجی عالم میں پے بہ پے خروج کرنے کے اس قدر مشابہ ہے اور اس کے ساتھ صحت کا خیال بھی ہوتا ہے جو فعل کے تیر از کماں جستہ ہونے سے پہلے یہ اس کو روک سکتا ہے کہ یہ تصور کہ سابقہ انفعالی حسیت کے آثار نہیں بلکہ برآئندہ عصبی تموج اس کے ساتھ ہوتا ہے سب سے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر مصنفوں نے عصبی توانائی کے احساس کو مسلم مانا ہے۔ بین ونٹ ہیلم ہولٹز اور ماچ ان کی علی الاعلان حمایت کرتے ہیں۔ مگر ان مصنفین کی سند کے باوجود (کیونکہ ان کے مستند ہونے میں شک نہیں) میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں کہ اس امر خاص میں ان حضرات سے غلطی ہوئی ہے۔ میرے نزدیک حرکی اعصاب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے ساتھ کوئی احساس نہیں ہوتا اور ہماری حرکت کے تمام تصورات مع تصورات حرکت کے جن کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور اس کی جہت وسعت قوت اور رفتار کے تصورات حوالی کی حسوں کے تمثال ہوتے ہیں جو یا تو بعیدی ہوتی ہیں یا متحرکہ حصوں کی مقامی ہوتی ہیں یا ایسے دوسرے حصوں کی ہوتی ہیں جو ان کے ساتھ تموج کے منتشر ہونے کی بنا پر ہمدردانہ عمل کرتے ہیں۔

میں یہ ثابت کروں گا کہ حرکی اخراج کے ساتھ احساس ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اس قسم کا احساس کیوں نہ ہونا چاہیے۔ قراین

عصبی توانائی کے احساس کے خلاف ہیں اور بار ثبوت ان لوگوں پر آکر پڑتا ہے جو اس کے وجود کا یقین رکھتے ہیں ایجابی تجربی شہادت جو وہ پیش کرتے ہیں اگر وہ بھی ناکافی ثابت ہو جائے تو پھر ان کے دعوے میں کوئی بھی جان باقی نہیں رہتی اور احساس زیر بحث سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیئے۔

پس اولاً میں یہ ثابت کرتا ہوں کہ عصبی توانائی کے احساس کا مفروضہ غیر ضروری ہے۔

اس سے مجھے شبہ ہوتا ہے کہ علمائے نفسیات نے شاید مدرسی دور کے اس خیال کی بنا پر کہ "معلول علت کے اندر کسی نہ کسی صورت میں پہلے سے موجود ہوتا ہے" عصبی توانائی کے احساس کو اس قدر جلد باور کر لیا ہے۔ برآئندہ تموج چونکہ معلولی ہے اس لئے اس کے احساس سے بہتر اس کا اور کون مقدم ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر ہم وسعت نظر سے کام لیں اور اپنی فعلیتوں کے مقدمات پر اجمالی نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا مدرسی اصول ہر جگہ شکست ہو جاتا ہے اور اس خاص واقعہ میں اس کی تصدیق قاعدہ کے عمل کی نہیں بلکہ اس کی خلاف ورزی کی مثال ہوگی۔ اضطراری عمل میں تموج منتشر اور جذبی اظہار میں حرکات جو کہ معلول ہوتی ہیں کسی صورت میں اس تہیج کے اندر پہلے سے نہیں ہوتیں جو ان کی علت ہوتا ہے۔ آخر الذکر ذہنی حسیں یا خارجی ادراکات ہوتے ہیں جو کسی حد تک بھی حرکات کے مشابہ یا ان کے مقدم نہیں ہوتے۔ مگر ہم کو یہ ہوتے ہیں اور ان کے بعد بھی حرکات عالم وجود میں آجاتی ہیں۔ یہ ہم سے عمل میں لائی جاتی ہیں اور ہم کو حیرت میں مبتلا کرتی ہیں۔ یہ فی الحقیقت تعجب کا مقام ہوتا ہے جیسا کہ ہم کو جبلت کے باب میں معلوم ہوا تھا کہ اس قسم کے جسمانی نتائج ایسے ذہنی مقدمات سے عالم وجود آئیں۔ ہم اس راز کی شرح کرنے کی کوشش اپنے ارتقائی نظریات کے ذریعہ سے کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اتفاقی تغیرات و توارث کے ذریعہ بتدریج ایسا ہوا ہے کہ اصطلاحوں کا یہ خاص جوڑا ایک یکسان و غیر متغیر سلسلہ کے اندر اس طرح سے منسلک ہو گیا کہ ایک کے ہونے کے بعد ہمیشہ دوسرا ہوتا ہے۔ فی الحال ہمارے پاس یہ جاننے کی وجہ نہیں ہے کہ ایک خاص حرکت سے پہلے کوئی حالت شعور کیوں ہو۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں

اس قدر ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے بالکل کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن اگر کسی شعوری حالت کا ہونا ضروری ہے تو پھر ہمیں اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ یہ ایک قسم کی کیوں ہو اور دوسری قسم کی کیوں نہ ہو۔ یہ فرض کرنا کہ ایک شخص جس کے کل عضلات کسی موقع پر ایک اچانک جبل یا آواز سے منقبض ہوتے ہیں دوسرے موقعے پر ان کے انقباض سے جو احساسات ہوئے تھے ان کا تصور اس حرکت کے لئے ناکافی اشارہ ہے اور اس امر پر اصرار کرنا کہ اس کے ایک اور علت متقدمہ کی برآمندہ اخراج کے احساس کی صورت میں ضرورت ہے اونٹ کے نگل لینے اور پسو کے لئے منہہ بنانے کے مساوی ہے۔

نہیں بلکہ کل وجوہ اور عام تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حرکی تصورات یا حرکت اور انداز و روش کے درآئیندہ احساسات کے تمثالات، اسی طرح سے دماغ کی طرف سے عضلات کی جانب آخری نفسی تموجات کے متقدمات ہو سکتے ہیں جیسا کہ عصبی توانائی کے احساسات ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ متقدمات و متعینات کونسے ہیں؟ یہ سوال ایسا ہے جس کا تصفیہ تجربی شہادت سے ہوگا، جس قدر بھی یہ دستیاب ہو سکے۔

لیکن تجربی شہادت پر غور کرنے سے پہلے مجھے یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اس امر کی ایک اولی وجہ بھی ہے کہ حرکی تمثالات کیوں برآئیندہ تموجات کے آخری ذہنی متقدمات ہونے چاہئیں۔ اور ان تموجات کے ہمیں کیوں غیر محسوس ہونے کی توقع کرنی چاہئے۔ اور عصبی توانائی کے بعیدی احساس کا وجود کیوں نہ ہونا چاہئے۔

نفسیات کا یہ ایک عام اصول ہے کہ شعور ان تمام اعمال سے خارج ہو جاتا ہے جہاں یہ آئیندہ کے لئے مفید نہیں رہتا۔ شعور کا یہ رجحان کہ پیچیدگی کم سے کم ہو حقیقت یہ ہے کہ ایسا قانون ہے جو ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ منطق میں قانون کفایت شعاری اس کی بہترین معلومہ مثال ہے۔ ہم ہر ایسے احساس کی طرف سے بے حس ہو جاتے ہیں جو غایات کی طرف رہبری کرتے ہیں ہمارے لئے سودمند نہیں ہوتا۔ ہم اس کو ادراک حسی کی کل تاریخ اور فن کے ہر اکتساب میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہم اس بات کو کہ کس آنکھہ سے ہم دیکھتے ہیں اس لئے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ

ہماری حرکات اور ہر شبکی تمثال کے مابین ایک مقررہ میکانیکی ربط قائم ہو چکا ہے۔ ہماری حرکات ہمارے دیکھنے کی غائیتیں ہوتی ہیں، ہماری بصری تمثالات ان غایتوں کے اشارے ہوتے ہیں۔ اگر ہر شبکی تمثال ہمارے ذہن کو از خود صحیح جہت میں حرکت کی طرف منتقل کر سکتی ہے تو پھر ہمارے لیے اس امر کے جاننے کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ تمثال داہنی آنکھ کی ہے یا بائیں آنکھ کی۔ بلکہ یہ علم ایک بلاوجہ کی پیچیدگی ہوگی۔ یہی حال کسی فن یا ارادی فعل کے اکتساب کرنے کا ہے۔ نشانچی صرف نشانے کے صحیح مقام کا خیال کرتا ہے۔ گانے والا صرف عمدہ آواز کا خیال کرتا ہے۔ توازن قائم کرنے والا بلی کے اس نقطہ کا خیال کرتا ہے جس کی حرکات کے خلاف اسے عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان سب اشخاص کی ائتلافی مشینری اس قدر مکمل ہو گئی ہے کہ غایت کے خیال کا ہر تغیر علی طور پر ایک ایسی حرکت کی متلازم ہے جو اس کے پورا ہونے کے مناسب ہوتی ہے۔ جب تک وہ مبتدی تھے اس وقت تک وہ غایت اور وسائل دونوں کا خیال کرتے تھے۔ نشانچی اپنی بندوق یا کمان یا غلہ کے وزن کا خیال کرتا تھا۔ پیانو بجانے والا ہر سر کی مرئی وضع کا گانے والا اپنے گلے یا تنفس کا، رستے پر چلنے والا رستے پر اپنے پاؤں کا۔ لیکن رفتہ رفتہ ان کا یہ زائد شعور کلیتہً ختم ہو گیا۔ اور ان کو اپنی حرکات پر اس حد تک اعتماد ہوتا گیا، جس حد تک کہ وہ ان کو انجام دیتے ہیں۔

اب اگر ہم عمل ارادی کی عصبی مشینری کی تحلیل کریں تو ہم کو معلوم ہوگا شعور میں اس کفایت شعاری کے اصول کی بدولت حرکی اخراج احساس کے بغیر ہونا چاہیے اگر ہم ایک حرکت کے قریبی نفسی مقدم کو اس کا ذہنی اشارہ قرار دیں تو حرکت کے تسلسل غیر متغیر ہو جانے کے واسطے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ ہر ذہنی اشارے اور ایک خاص حرکت کے مابین ایک مقررہ ربط کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک حرکت کے کامل صحت کے ساتھ ہونے کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ یہ فوراً اپنے ذہنی اشارے پر عمل کرے اور اس کے علاوہ اور کسی اشارے پر عمل نہ کرے اور یہ ذہنی اشارہ اور کسی حرکت کے پیدا کرنے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اب ارادی حرکات کے عالم وجود میں آنے کی سب سے بہتر تدبیر یہ ہوگی کہ حرکت کے اثرات اور حوالی کی تمثالات

کی یاد (خواہ مقامی ہوں یا بعید) سے ملکر ذہنی اشارہ بنے اور اس کے علاوہ اور کوئی نفسی واقعہ درمیان میں حائل یا شریک نہ ہو۔ اس صورت میں دس لاکھ مختلف ارادی حرکات کے لئے ہم کو دس لاکھ علیحدہ علیحدہ قشری اعمال کی ضرورت ہوتی ہے (جن میں سے ہر ایک ایک حرکت کے تصور یا تمثال یاد کے مطابق ہوتا ہے) اور اتنے ہی علیحدہ علیحدہ اخراج کے راستوں کی۔ اس وقت ہر بات کا بلا کسی ابہام کے تعین ہو جاتا اور اگر تصور صحیح ہوتا تو حرکت بھی صحیح ہوتی۔ اس وقت تصور کے بعد ہر شے بے حس ہو سکتی تھی۔ اور خود حرکی اخراج بھی غیر شعوری طور پر ہو سکتا تھا۔

لیکن عصبی توانائی کے احساس کے حامی یہ کہتے ہیں کہ خود عصبی اخراج کو بھی محسوس ہونا چاہیئے اور حرکت کے امتیازی اثرات کے تصور کو نہیں بلکہ اس اخراج کے احساس کو صحیح ذہنی اشارہ ہونا چاہیئے۔ اس طرح سے اصول کفایت شعاری قربان ہو جاتا ہے اور سادگی کا خون ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت اور اس کے تصور کے مابین اس احساس کے داخل کرنے سے حاصل کیا ہوتا ہے۔ عصبی قطعات کی کفایت کی بنیاد پر تو کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک ملین تصورات حرکت کے ائتلاف سے ایک ہی ملین حرکی مرکزوں کی ضرورت ہوتی ہے جس میں ہر مرکز کے اخراج کے ساتھ عصبی توانائی کا ایک خاص احساس وابستہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہی ایک ملین تصورات ایک ملین بے حس حرکی مرکزوں سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ صحت کی بنا پر بھی کسی قسم کا فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ عصبی توانائی کے اخراج کے احساسات اگر کسی طرح سے صحت کا باعث ہو سکتے ہیں تو اس طرح سے کہ جس ذہن کا تصور حرکت مبہم ہو اسے واضح تر تمثل کے ساتھ تھوڑی تھوڑی دیر کے لئے توقف کا موقع دے جس میں فرمان عمل کے صادر کرنے سے پہلے وہ اپنے خیالات کو مجتمع کر لے۔ مگر یہی نہیں کہ ہمارے حرکی تصورات کے مابین شعوری امتیازات اس سے کہیں زیادہ واضح ہوتے ہیں جتنے عصبی توانائی کے احساسات کے مابین کوئی دعویٰ نہیں کرتا بلکہ اگر یہ صورت نہ بھی ہوتی تو بھی یہ بتانا ناممکن ہے کہ ایسا ذہن جس کے تصورات مبہم ہوں وہ بہت سے عصبی توانائی

کے احساسات میں سے یہ بتا سکتا کہ فلاں تصور کے لئے فلاں قسم کا عصبی توانائی کا احساس بالکل موزوں ہے اور فلاں موزوں نہیں ہے۔ برخلاف اس کے جس تصور کا تعقل واضح ہوگا وہ اسی آسانی کے ساتھ ایک صریح حرکت کا بھی باعث ہوگا جس طرح سے کہ عصبی توانائی کے احساس کا باعث ہوسکتا ہے۔ اگر احساسات اپنے ابہام کی وجہ سے گمراہ ہوسکتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جتنے مدارج احساس میں کم داخل کئے جائینگے اتنی ہی صحت کے ساتھ عمل کریں گے۔ لہٰذا ہم کو محض اولی وجوہ کی بنا پر عصبی توانائی کے احساس کو محض خواہ مخواہ کا بوجھ سمجھنا چاہیئے اور فرض کرلینا چاہیئے کہ حوالی کے تصورات حرکت کافی و وافی ذہنی اشارہ ہوتے ہیں۔

اسی طرح سے چونکہ قرائن عصبی توانائی کے احساس کے خلاف ہیں اس لئے جو لوگ ان کے وجود کے قائل ہوں انھیں اس کو ایجابی شہادت کے ذریعہ سے ثابت کرنا چاہیئے۔ شہادت بالواسطہ یا بلاواسطہ ہوسکتی ہے۔ اگر ہم تاملی طور پر حوالی کے احساسات سے علیحدہ محسوس کرسکتے ہوں جن کے وجود سے کسی شخص کو انکار نہیں ہے تو یہ شہادت بلاواسطہ اور قطعی دونوں ہوگی۔ مگر بدقسمتی اس قسم کی شہادت کا وجود نہیں ہے۔

عصبی توانائی کے احساس کی کوئی تاملی شہادت موجود نہیں ہے۔ جہاں کہیں ہم اس کو تلاش کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم نے اس کو پالیا ہے تو درحقیقت وہاں ہمیں جو شے ملتی ہے وہ حوالی کا احساس یا تمثال ہوتی ہے۔ یہ تمثال اس احساس کی ہوتی ہے جو عصبی توانائی کے ختم ہونے کے بعد ہوتا ہے اور حرکت یا تو معرض عمل میں ہوتی ہے یا عمل میں آچکتی ہے۔ مثلاً بازو کے اٹھانے یا انگلی کے موڑنے کا جو تصور ہوتا ہے وہ کم و بیش اس کی واضح حس ہوتی ہے کہ اٹھے ہوئے بازو یا مڑی ہوئی انگلی سے کیسا احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی ایسا ذہنی مواد نہیں ہے جس سے اس قسم کا تصور بن سکتا ہو۔ ہم کو اپنے کانوں کی حرکت کا اس وقت تک کوئی تصور نہیں ہوسکتا جب تک ہمارے کانوں نے فی الواقع حرکت نہ کی ہو اور ایسا ہی دیگر اعضا کے متعلق ہوتا ہے۔

ہیوم کے وقت سے نفسیات میں یہ بات مشہور چلی آئی ہے کہ ہم کو صرف

اپنے ارادے کے خارجی نتائج کا علم ہوتا ہے اور اعصاب و عضلات کی مخفی مشینری کے عمل کا احساس نہیں ہوتا جن کو یہ دراصل مصروف عمل کرتا ہے۔ عصبی توانائی کے احساس کے جو لوگ قائل ہیں، وہ اس کو خوشی خوشی تسلیم کر لیتے ہیں، مگر اس کے نتائج کا غالباً ان کو احساس نہیں ہوتا۔ مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک فوری نتیجہ یہ بھی ہونا چاہئے کہ احساس زیر بحث کے متعلق ہم کو شک ہو جائے۔ جو کوئی یہ کہے کہ بازو کو اٹھاتے وقت، مجھے اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ کتنے عضلات منقبض ہوتے ہیں، اور کس ترتیب سے منقبض ہوتے ہیں، اور کس شدت سے ہوتے ہیں، وہ صراحتہً اپنے آپ کو حرکی اخراج کے اعمال سے لاعلم بتاتا ہے۔ ہر عضلہ علیحدہ عصبی توانائی کا احساس نہیں رکھ سکتا۔ ونٹ جو ان مفروضہ احساسات سے مکان کی نفسی تعمیر میں اس قدر کام لیتا ہے وہ خود یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ ان میں کیفیت کے فرق نہیں ہوتے، بلکہ کل عضلات میں یکساں محسوس ہوتے ہیں صرف فرق شدت کے مدارج میں ہوتا ہے۔ ذہن ان کو رہبروں کے طور پر استعمال کرتا ہے، مگر یہ معلوم کرنے کے لئے نہیں کہ کونسی حرکت ہوگی، بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لئے یہ جو حرکت کر رہا ہے یا کرے گا وہ کس قدر قوی ہوگی۔ مگر کیا یہ ان کے وجود سے قطعاً دست کش ہونے کے مساوی نہیں ہے۔

اگر تامل کے لئے کوئی بات واضح و صریح ہے تو یہ ہے کہ عضلی انقباضات کی مقدار قوت ہم پر ان برآئندہ احساسات سے واضح ہو جاتی ہے جو عضلات اور ان کے روابط، مفاصل کے حوالی اور حلق سینہ چہرے کے عام انداز سے ہوتے ہیں اور جن کو خارجی نقطۂ نظر سے مظہر سعی کہا جاتا ہے۔ جب ہم انقباض کی توانائی کی ایک خاص مقدار کا خیال کرتے ہیں تو برآئندہ احساسات کا یہ پیچیدہ مجموعہ جو ہمارے فکر کا مادہ ہوتا ہے، جو حرکت کرنی ہوتی ہے اس کی صحیح قوت اور جس مزاحمت سے ہمیں عہدہ برآ ہونا ہوتا ہے اس کی صحیح مقدار کی ذہنی تمثال کو بالکل واضح و ممتاز کر دیتا ہے۔

متعلم ذرا دیر کے لئے اپنے ارادے کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کرے اور معلوم کرے کہ بذات ارادہ کس شے پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیا یہ ان مختلف احساسات کے

علاوہ کوئی شے تھی جن کا حرکت وقوع میں آنے کے بعد باعث ہوتی۔ اگر ہم اپنے ان علامات سے قطع نظر کریں، تو پھر کیا کوئی علامت یا اصول یا ذریعہ باقی رہ جائیگا، جس کے ذریعہ سے ارادہ صحیح عضلات کو مناسب شدت کے ساتھ تہیج کرے اور غلط و نامناسب عضلات کی جانب نہ بھٹک جائے۔ اگر ان تمثالات سے نتیجہ کو علیحدہ کرلو، تو بجائے ان جہات کی کامل ترتیب ہونے کے جن میں یہ مصروف عمل ہوسکتا ہے تم ہمارے شعور کو مطلق و کامل خلا میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پال نہیں بلکہ پیٹر لکھنے کا ارادہ کروں، تو میرے قلم کی حرکت سے ذرا بھی پہلے جو خیال ہوتا ہے، وہ چند حسوں کا چند خاص حروف تہجی کی آوازوں کا، کاغذ پر بعض خاص شکلوں کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔

اگر میں پیٹر کا نہیں بلکہ پال کے کہنے کا ارادہ کرتا ہوں، تو میری گویائی کی جو شے رہبری کرتی ہے وہ میری آواز کے میرے کانوں پر مرتسم ہونے، اور میری زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض احساسات کا خیال ہوتا ہے۔ یہ سب ورآئندہ احساسات ہیں، اور ان کے خیال، جس سے کہ فعل کا ذہنی طور پر ممکن وضاحت کے ساتھ تعین ہوتا ہے، اور خود فعل کے مابین کسی تیسرے ذہنی مظاہر کے سلسلے کی گنجائش نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سے پہلے اس امر کا فرمان ارادہ ایک عنصر رضا یا عزیمت ضرور رہتا ہے کہ فعل واقع ہو جائے۔ یہ اس میں شک نہیں کہ فعل کی ارادیت کی روح ہوتی ہے۔ اس فرمان پر آئندہ چل کر تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی۔ یہاں اس کو بالکل نظرانداز کرتے ہیں کیونکہ یہ ایک مستقل قدر ہے جو ہمارے تمام ارادی افعال کو یکساں متاثر کرتی ہے۔ خود اس کے اندر ان کے مابین امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ کوئی شخص یہ کہے گا کہ مثلاً اگر داہنا بازو استعمال کیا جائے تو یہ اور قسم کی ہوگی، اور اگر بایاں استعمال کیا جائے دوسری قسم کی ہوگی۔

پس تأمل کے ذریعہ سے ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ارادی افعال کے مقدمات میں سے حرکت کے حسی نتائج کی انتظاری تمثال اور اس کے ساتھ (کبھی کبھی) اس امر کا فرمان ہوتا ہے کہ یہ نتائج وقوع میں آجائیں۔ اس کے علاوہ

اور کسی نفسی حالت کا تامل سے پتہ نہیں چلتا۔ اس کے بعد یا اس کے ساتھ کسی ایسے احساس کا پتہ نہیں چلتا جو وآئندہ اخراج کے ساتھ منسلک ہو۔ فرمان ارادہ کے جاری ہونے سے پہلے جو دشواری کے مختلف مدارج ہوتے ہیں وہ نہایت ہی پیچیدہ ہیں، جس پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

مگر پڑھنے والا ممکن ہے اب بھی اپنا سر ہلائے اور یہ کہے کہ کیا واقعی تم یہ کہتے ہو کہ میرے افعال کی قوت جو اس درجہ غایات کے مطابق ہوتی ہے وہ عصبی توانائی کے اخراج سے متعلق نہیں ہے۔ دیکھو ایک طرف تو توپ کا گولہ پڑا ہے اور دوسری طرح گتے کا بکس رکھا ہے۔ میں دونوں کو آن واحد میں میز پر سے اٹھاتا ہوں اور گولہ اس بنا پر اٹھنے سے انکار نہیں کر دیتا کہ ہاتھ میں عصبی توانائی کم ہے، اور بکس اس بنا پر ہوا میں اچھل نہیں پڑتا کہ یہ ضرورت سے زیادہ ہے۔ کیا دونوں صورتوں میں حرکت کے مختلف حسی نتیجوں کے انحصارات اس قدر لطیف امتیاز کے ساتھ ذہن پر سایہ افگن ہوتے ہیں۔ یا ذہن میں یہ نہیں تو بھی کیا یہ بات باور آسکتی ہے کہ یہ بلا کسی مدد کے غیر شعوری حرکی مرکزوں کے ہیجان کے اپنی غرض کے مطابق اس قدر باریک پیمانے قائم کر دیتے ہیں۔ یہی سہی۔ میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیتا ہوں۔ حسی اثرات اس سے بھی کہیں زیادہ لطیف امتیازات کے ساتھ ذہن کو متاثر کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو بظاہر ہلکے بکس کو اگر کوئی ریت سے بھر دے یا توپ کے گولہ کے بجائے لکڑی کے گولے کو زنگ کر رکھدے تو ان کے اٹھاتے وقت ہم کو حیرت کیوں ہو۔ حیرت ہم کو ایسی ہی حس کے ہونے سے ہو سکتی ہے، جو متوقعہ حس سے مختلف ہوتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اشیا سے اچھی طرح سے واقف ہوتے ہیں تو متوقعہ وزن سے اگر خفیف ترین فرق بھی ہوتا ہے تو ہم کو متحیر کرتا اور ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے۔ غیر معلوم اشیا کے متعلق یہ ہے کہ ہم ان کی شکل سے ان کے وزن کی توقع کرتے ہیں۔ اس حس کی توقع کے مطابق ہاتھ طاقت صرف کرتا ہے اور بلکہ ہم شروع میں کم ہی طاقت صرف کرتے ہیں۔ ایک لمحہ کے اندر ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا جو طاقت ہم نے صرف کی وہ ضرورت سے کم ہے ہم کو زیادہ

وزن کی توقع ہوتی ہے۔ یعنی ایک لحہ کے اندر ہم دانت، اور سینے کے دبانے کمر کو سخت رکھنے اور بازو سے شدید زور صرف کرنے کا خیال کرتے ہیں۔ خیال کے ساتھ ہی یہ باتیں عمل میں آجاتی ہیں، اور ان کے ساتھ ہی ہمارا وزن ہوا میں بلند ہوتا ہے۔ برن ہارٹ نے معمولی اختیاری طور پر یہ ثابت کیا ہے کہ جب ہمارا ارادہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے اور ہمارے ہاتھ پاؤں براہ راست مقامی طور پر برقی لہر دوڑانے سے منقبض ہوتے ہیں اس وقت بھی مقدار مزاحمت کا جو ہم کو اندازہ ہوتا ہے اس کے اندر بھی امتیاز کے ایسے ہی لطیف مدارج ہوتے ہیں، جیسے ہمارے ارادۃً خود ان کے تہیج کرنے میں ہوتے ہیں۔ ان مشاہدات کا فیریر نے اعادہ کر کے تصدیق کی ہے۔ ان کے اندر کوئی بہت زیادہ صحت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔ اور کسی طرف سے بھی ان کو ضرورت سے زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیئے۔ مگر کم از کم ان سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ برآیندہ عمل کے شعور کا اگر وجود بھی ہو تو اس سے ہمارے ادراک کی امتیازی قوت کچھ زیادہ نہ ہو جائے گی۔

چونکہ عصبی توانائی کے احساسات کی تائید میں کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں، اب دیکھنا چاہیئے کہ کوئی بالواسطہ یا قرائنی شہادت مل جائے۔ اس قسم کی شہادت بہت کچھ پیش کی جاتی ہے۔ مگر جب اس پر ناقدانہ نظر ڈالی جاتی ہے تو سب کی سب ناکارہ ثابت ہوتی ہے۔ اب دیکھنا چاہیئے کہ یہ ہے کیا؟ ونٹ صاحب کہتے ہیں کہ اگر ہمارے حرکی احساسات ورآئندہ قسم کے ہوتے۔

"تو یہ توقع ہونی چاہیئے تھی کہ داخلی یا خارجی کام کی مقدار جو درحقیقت انقباض کی حالت میں انجام پاتی ہے اس کو کم و زیادہ ہونا چاہیئے تھا۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ حرکی حس کی قوت حرکی تسویق کی قوت کے بالکل متناسب ہوتی ہے جو مرکزی عضو سے روانہ ہو کر حرکی اعصاب کو تہیج کرتی ہے۔ یہ بات اطبا کے ان مشاہدات سے ثابت کی جا سکتی ہے، جن میں مرض کی وجہ سے عضلی اثر میں تغیر ہو جاتا ہے۔ ایک مریض جس کا بازو یا ٹانگ نیم مفلوج ہو،

جس کی وجہ سے وہ اس کو بہت کوشش سے حرکت دے سکتا ہو اس کو اس سعی کا واضح احساس ہوتا ہے۔ اس کو یہ پہلے کی نسبت وزنی معلوم ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کو سیسا پلا دیا گیا ہو۔ لہٰذا اس کو پہلے کی نسبت زیادہ کام انجام دینے کی حس ہوتی ہے۔ حالانکہ جو کام ہوتا ہے وہ معمولی یا اس سے بھی کم ہوتا ہے۔ اس نتیجہ تک پہونچنے کے لئے بھی اس کو پہلے سے زیادہ طاقت صرف کرنے اور پہلے سے زیادہ تسویق کی ضرورت ہوتی ہے۔"

کامل فالج میں بھی مریض کو ہاتھ پاؤں کے حرکت دینے کی انتہائی کوشش صرف کرنے کا احساس ہوتا ہے مگر اس میں حرکت نہیں ہوتی اور ظاہر ہے جس سے کسی قسم کے درآئندہ عضلی یا دیگر احساس نہیں ہو سکتے۔ مگر ڈاکٹر فیریر اپنی کتاب وظائف دماغ میں اس استدلال کی نہایت آسانی کے ساتھ تردید کر دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

"اس قسم کی توجیہ (جیسی کہ ونٹ کی ہے) اختیار کرنے سے قبل حرکات کو قطعی طور پر خارج کر دینا ضروری ہے۔ دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ اگرچہ نیم مفلوج مریض اپنے فالج زدہ حصہ کو حرکت نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کو بہت شدید کوشش کرنے کا شعور ہوتا ہے لیکن وہ کسی نہ کسی قسم کی شدید عضلی کوشش کرتا ہوا پایا جاتا ہے۔ ولپین نے اس واقعہ کی طرف توجہ دلائی ہے اور انہیں نے اس کی بارہا تصدیق کی ہے کہ جب نیم فالج زدہ مریض سے فالج زدہ مٹھی کو بند کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تو مٹھی بند کرنے کی کوشش میں وہ بغیر محسوس کئے تندرست مٹھی کو بند کر دیتا ہے۔ پیچیدگی کی اس قدر قوت کو نظر انداز کر دینا بالکل ناممکن ہے۔ اگر اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا تو احساس سعی کی علت کے متعلق بہت غلط نتائج برآمد ہونے کا امکان ہے۔ عضلی انقباض اور تلازم مرکزی ارتسامات کے واقعہ میں اگرچہ فعل ایسا تو نہیں ہوتا جیسی کہ خواہش کی جاتی ہے شعور سعی کے شرائط موجود ہوتے ہیں حالانکہ ہم اس کو مرکزی ہیجان یا برآئندہ تموج پر مبنی ماننے پر مجبور نہیں ہوتے۔

"مگر ایک سیدھا سادا اختیار کر سکتے ہیں جس سے احساس سعی کی تشفی بخش طور پر توجیہ ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس حالت میں بھی جہاں کہ دوسری طرف کے غیر شعوری انقباضات بھی خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ آدھے جسم کے فالج میں

ہوتا ہے:۔

اگر متعلم اپنے داہنے بازو اس طرح پھیلائے اور اپنی انگشت شہادت کو اس طرح رکھے کہ گویا پستول کی لبلبی دبا رہا ہے تو اس صورت میں واقعاً انگلی کو حرکت دیئے بغیر، اور محض خود کو یہ یقین دلا کر کہ میں پستول کی لبلبی کو دبا رہا ہوں، توانائی کے صرف ہونے کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ پس یہ ایک بالکل صریح واقعہ ہے جس میں توانائی کا شعور ہاتھ کے انقباض کے بغیر ہوتا ہے، اور کسی قسم کا جسمانی دباؤ بھی محسوس نہیں ہوتا۔ اگر متعلم اس اختبار کو دوبارہ کرے اور اپنے تنفس کی حالت پر غور کرے تو اس کو یہ معلوم ہوگا کہ شعور سعی کے ساتھ اس کے سینے کے عضلات بھی تنے ہوئے ہیں اور جس قدر توانائی صرف اس کو محسوس ہوتی ہے اس کے اعتبار سے اس کا حلقوم بھی بند ہوتا ہے اور تنفسی آلات فعلی طور پر منقبض ہوتے ہیں۔ فرض کرو وہ اپنی انگلی کھلے کی طرح سے رکھتا ہے مگر سانس لیتا رہتا ہے۔ اس حالت میں وہ دیکھے گا کہ کتنا ہی وہ اپنی توجہ کو انگلی کی طرف رکھے، مگر اس وقت تک اس کو شعور سعی کا شائبہ تک محسوس نہ ہوگا، جب تک وہ انگلی کو فی الواقع حرکت نہ دے گا، اور اس وقت یہ مقامی طور پر عضلہ زیر عمل سے منسوب ہوتا ہے۔ جب یہ اہم اور ہمیشہ موجود رہنے والا تنفسی عامل حسب عادت موجود ہوتا ہے (اور جو نظر انداز ہو گیا تھا) اسی وقت شعور سعی برآئندہ متوجہ سے کسی قابل قبول حد تک منسوب ہوتا ہے۔ تنفسی عضلات کے انقباض میں مرکزی ارتسامات کی ضروری شرائط ہوتی ہیں، اور یہ عام سعی کی حس کے پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ جب یہ فعلی کوششیں روک لی جاتی ہیں، تو کبھی کسی قسم کی سعی کا شعور نہیں ہوتا سوائے اس کے جو کہ ان عضلات کے مقامی انقباض سے ہو، جن کی طرف توجہ ہوتی ہے، یا دوسرے ایسے عضلات سے ہو، جو اس کوشش میں غیر شعوری طور پر عمل کرنے لگیں۔"

"مجھے احساس سعی کا ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملا جس کی مذکورہ طریقوں میں سے کسی ایک طریق پر توجیہ نہ ہو جاتی ہو۔ جملہ امثلہ میں شعور سعی عضلی انقباض کے اصل واقعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس امر کے ثابت کرنے کی میں کوشش کر ہی چکا ہوں کہ یہ مرکزی ارتسامات پر مبنی ہوتے ہیں جو فعل انقباض سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب مرکزی ارتسامات کے راستے یا

ان کے دماغی مرکز ضائع ہو جاتے ہیں تو عضلی حس کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا۔ یہ امر کہ جو ارتسامات عضلی انقباض سے پیدا ہوتے ہیں ان کے محسوس کرنے کے لئے مرکز کے اندر ان سے مختلف اعضا ہوتے ہیں جو حرکی تسویق کو باہر کی طرف بھیجتے ہیں ثابت ہی ہو چکا ہے۔ مگر جب ونٹ استدلال میں یہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں حس ہمیشہ عضلی انقباض کے ساتھ ساتھ رہے گی۔ تو وہ تنفسی عضلات کے متوجہ ہونے کے اہم واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے جو احساس سعی کے مختلف مدارج کی بنیاد ہے۔"

فیریر کی اس تقریر پر ہمیں کسی قسم کا اضافہ نہیں کرنا چاہیئے۔ جس شخص کا جی چاہے ان کی تصدیق کرے۔ ان سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ عضلی جہد کا شعور کہیں نہ کہیں حرکت کے عمل میں آئے بغیر ناممکن ہوتا ہے اس لئے یہ داخلی نہیں بلکہ خارجی حس ہونی چاہیئے یعنی یہ حرکت کا مقدم نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہونا چاہیئے۔ لہذا عضلی سعی کی اس مقدار کا تصور جو کسی حرکت کے عمل میں ہونے کے لئے ضروری ہوتی ہے وہ حرکت کے حسی نتائج کی انتظاری تمثال کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

پس بالواسطہ شہادت اب جسم سے تول نہیں سکتی۔ اب عصبی توانائی کے احساس کے لئے قرائنی شہادت کی کہاں جستجو کریں۔ یہ جگہ عضلات چشم کے علاوہ اور کہاں ہو سکتی ہے جہاں یہ خود کو بالکل اٹل سمجھتی ہے۔ گو یہ قلعہ بھی مسمار ہو جائے گا اور خفیف ترین گولہ باری سے مسمار ہو جائے گا۔ ذرا ان اصول کی طرف تو ذہن کو منتقل کرو جو ہم نے بصری گھمیر اور اشیا میں حرکت کا وہم ہونے کے متعلق قائم کئے تھے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی شے جو حرکت کرتی ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) جب تمثال شبکیہ کے سامنے حرکت کرتی ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ آنکھ متحرک نہیں ہے۔

(۲) جب اس کی تمثال آنکھ کے سامنے ساکن ہوتی ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے کہ آنکھ متحرک ہے۔ اس حالت میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری آنکھ متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہے۔

ان صورتوں میں سے کسی صورت میں آنکھ کی حالت کے متعلق غلط رائے سے بصری گھمیر پیدا ہو جائے گی۔

اگر پہلی صورت میں ہمیں یہ خیال ہو کہ ہماری آنکھ ساکن ہے حالانکہ یہ متحرک ہو تو ہمیں شکلی تمثال کی حرکت کی حس ہوتی ہے جس کو ہم شے کی حقیقی خارجی حرکت پر مبنی سمجھتے ہیں۔ بہتے ہوئے پانی یا ریل کی کھڑکی میں باہر کی طرف دیکھنے کے بعد یا ایڑی کے بل گھومنے کے بعد جو چکر آجاتا ہے اس میں یہ کیفیت ہوتی ہے۔ بغیر اس کے کہ ہم آنکھوں کو حرکت دینے کا ارادہ کریں، وہ خود بخود چند گردشیں کر جاتی ہیں، اور گردشیں ان گردشوں کے سلسلے میں ہوتی ہیں جن پر یہ پہلے اشیا کو سامنے رکھنے کے لئے مجبور تھی۔ اگر چیزیں ہمارے سامنے سے داہنی طرف گذر رہی تھیں، تو جب آنکھوں کو ساکن چیزوں کی طرف منعطف کریں گے، تو اس وقت بھی یہ آہستہ آہستہ داہنی طرف حرکت کرتی رہیں گی۔ اس حالت میں شکلی تمثال ان پر سے اس طرح حرکت کرے گی جیسے ایک شے بائیں طرف حرکت کرتی ہو۔ اس وقت ہم اس کو ارادی طور پر سرعت کے ساتھ آنکھ کو بائیں جانب گردش دیکر دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، اور غیر ارادی تسویق آنکھوں کو پھر داہنی طرف گردش دیتی ہے جس سے ظاہری حرکت جاری رہتی ہے، اس طرح سے یہ کھیل جاری رہتا ہے (دیکھو صفحہ ۸۹-۹۱)

اگر دوسری صورت میں ہم اپنی آنکھوں کو متحرک خیال کریں حالانکہ وہ ساکن ہوں، تو ہم کو یہ خیال ہوگا کہ ہماری آنکھیں ایک متحرک شے کے پیچھے چل رہی ہیں، اگرچہ واقعہ یہ ہوگا کہ وہ ایک ساکن شے پر جمی ہوں گی۔ اس قسم کے دھوکے آنکھ کے خاص عضلات کے اچانک کامل طور پر مفلوج ہو جانے سے ہوتے ہیں، اور داخلی ہیجان کے حامی اس کو فیصلہ کن اختبار خیال کرتے ہیں۔ ہیلم ہولٹز لکھتا ہے۔

جب داہنی آنکھ کا خارجی عضلہ یا اس کا عصب مفلوج ہو جاتا ہے تو آنکھ داہنی سمت گھومنے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ جب تک مریض اس کو صرف انفی جانب گردش دیتا ہے، تو یہ باقاعدہ حرکتیں کرتی ہے، اور وہ ساحت نظر میں اشیا کے وضع و مقام کا صحیح طور پر ادراک کرتا ہے۔ لیکن جونہی اس کو باہر کی طرف یعنی داہنی جانب گردش دینے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کے ارادے کی تعمیل نہیں کرتی۔

یہ نصف راستے پر آکر رک جاتی ہے اور اشیا بائیں جانب اڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔
اگرچہ آنکھ کی وضع اور شبکی تمثال غیر متغیر معلوم ہوتی ہے۔
"ایسی حالت میں ارادی سعی سے نہ تو آنکھ میں کوئی واقعی حرکت ہوتی ہے اور نہ عضلہ زیر بحث منقبض ہوتا ہے یعنی اس کے اندر تناؤ کی زیادتی سے بھی کچھ نہیں ہوتا۔ فعل ارادہ نظام عصبی کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا اثر پیدا نہیں کرتا۔ با ایں ہمہ خط نظر میں ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا ارادہ اپنا معمولی اثر کر چکا ہو۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آنکھ داہنی طرف حرکت کر چکی ہے اور چونکہ شبکی تمثال میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا ہم شے سے بھی وہی حرکت منسوب کرنے لگتے ہیں جس کو غلطی سے ہم نے آنکھ سے منسوب کیا تھا ......ان مظاہر سے اس امر کے متعلق کسی شبہہ کی گنجایش نہیں رہ جاتی کہ ہم خط نظر کی جہت کے متعلق ارادے کی اس سعی سے رائے قائم کرتے ہیں جس سے ہم اپنی آنکھوں کی وضع کے بدلنے کی کوشش کرتے ہیں ...... اور علاوہ بر ایں شدید پہلوی گردشوں میں ہم کو عضلات میں ایک تھکا دینے والا بار محسوس ہوتا ہے۔ مگر یہ سب احساسات اس قدر مبہم ہیں کہ ادراک جہت میں مفید نہیں ہو سکتے۔ پس ہم ارادے کی تسویق کو محسوس کرتے ہیں اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کس قدر شدید ہے اور پھر ہم اپنی آنکھ کو ایک خاص صورت میں گردش دیتے ہیں۔"

اسی عضلہ کے جزوی فالج سے اور بھی زیادہ قطعی طور پر ایک ہی عضلہ کے جزواً مفلوج ہو جانے سے اسی نتیجہ کی تائید ہوتی ہے کہ توانائی سے کام لینے کا ارادہ اپنے برآئندہ نتائج سے علٰحدہ محسوس ہوتا ہے۔ حال ہی میں ایک مستند مصنف نے اس حادثہ کے اثرات کے متعلق جو بیان دیا ہے میں اس کا اقتباس کرتا ہوں۔

"جب وہ عصب جو آنکھ کے عضلہ کی طرف جاتا ہے جزوی فالج میں مبتلا ہو جاتا ہے تو پہلا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو ارادی تہییج معمولی حالات میں باہر کی جانب پوری گردش کا باعث ہو جاتا، اب صرف خفیف گردش یعنی تقریباً ۲۰ درجہ کا باعث ہوتا ہے۔ اگر ایسی حالت میں مریض تندرست آنکھ بند کر کے مفلوج آنکھ سے اتنے فاصلہ پر دیکھے جس کے واضح طور پر دیکھنے کے لئے اس کو ۲۰ درجہ

گردش کی ضرورت ہو تو اس کو عمل میں لاتے وقت مریض کو یہ احساس ہوگا کہ میں نے آنکھ کو صرف ۲۰ درجہ گردش نہیں دی بلکہ اس کو جہاں تک میں گردش دے سکتا تھا وہاں تک گردش دیدی ہے کیونکہ اس کو نظر کے سامنے لانے کے لئے توانائی کی جو تشویق ہوتی ہے وہ بالکل ایک شعوری فعل ہوتا ہے۔ اور مفلوج عضلہ کی کمزور حالت انقباض فی الحال شعور سے خارج ہوتی ہے۔ فان گریفے نے لمسی حاسّے کے ذریعہ سے مقامیت کی جو پہچان بتائی ہے اس سے وہ غلطی واضح ہوجاتی ہے جس میں اس وقت مریض مبتلا ہوتا ہے۔ اگر ہم اسے اس امر کی ہدایت کریں کہ اسی ہاتھ کی انگشت شہادت سے اس شے کو تیزی کے ساتھ چھوئے تو جس خط میں اس کی انگلی حرکت کرے گی وہ نظر کے ۲۰ درجہ کے مطابق نہ ہوگا بلکہ نظر کے انتہائی خارجی خط کے مطابق ہوگا۔

جس سنگ تراش کی بائیں آنکھ کا خارجی عضلہ مفلوج ہوگیا ہو اس کا ہتھوڑا چھینی پر نہیں بلکہ ہاتھ پر پڑے گا یہاں تک کہ اسے تجربے سے عقل آجائے گی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اندازہ جہت صرف عضلہ کے انتہائی ہیجان پر ہوتا ہے اور اسی وقت وہ شے نظر آتی ہے۔ کل برآیندہ احساسات بعینہ ویسے ہی ہونے چاہئیں جیسے آنکھ اور فیصلہ کی صحت کی حالت میں ہوتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ڈھیلہ ۲۰ درجہ ہی گردش کرتا ہے بمثال بھی دونوں صورتوں میں شبکیہ کے ایک ہی حصہ پڑتا ہے۔ ڈھیلوں کے دباؤ اور جلد اور انعطافی آلات کے تناؤ دونوں صورتوں میں ایک ہوتے ہیں۔ صرف ایک ہی احساس ہوتا ہے جس میں تغیر واقع ہوسکتا ہے اور جس میں ہم غلطی میں مبتلا ہوسکتے ہیں۔ یہ احساس اس سعی کا ہونا چاہئے جو ارادہ کرتا ہے جو ایک صورت میں معمولی اور دوسری صورت میں شدید ہوتی ہے کہ دونوں صورتوں میں خالص درآمندہ احساس ہوتا ہے۔

یہ استدلال اگرچہ بظاہر خوشنما اور واضح ہے مگر دراصل یہ برآیندہ معطیات کی ناقص فہرست پر مبنی ہے۔ سب مصنفوں نے یہ امر نظر انداز کردیا ہے۔

کہ جو کچھ دوسری آنکھ میں ہوتا ہے اس پر بھی غور کرنا چاہیئے۔ اختبارات کے دوران میں اس کو بند رکھا جاتا ہے تاکہ دوہرے تمثال اور دوسری قسم کی پیچیدگیاں واقع نہ ہوں۔ لیکن اگر ان حالات میں اس کی حالت کا امتحان کیا جائے تو اس میں ایسے تغیرات پائے جائیں گے، جن کا انجام شدید برآئندہ احساسات میں ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جب ان احساسات کا لحاظ کیا جاتا ہے تو وہ تمام نتائج جو اہل علم ان احساسات کا لحاظ کئے بغیر اخذ کرتے ہیں باطل ہو جاتے ہیں اس کو میں اب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

پہلے کال فالج کا واقعہ لو اور فرض کرو کہ داہنی آنکھ مبتلا ہے۔ فرض کرو مریض اس کو گردش دیکر ایسی شئے کو دیکھنا چاہتا ہے جو ساحت نظر کے داہنی جانب سرے پر واقع ہے۔ بقول ہیرنگ دونوں آنکھیں توانائی کے ایک مشترکہ فعل سے داہنی جانب حرکت کرتی ہیں۔ مگر داہنی آنکھ مفلوج ہونے کی وجہ سے راستہ میں رک جاتی ہے اور شئے ہنوز نقطۂ ارتکاز سے بہت دور ہوتی ہے اور بائیں آنکھ جو تندرست ہوتی ہے ڈھکے ہونے کے باوجود داہنی جانب گردش کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ داہنی سمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اب اگر کوئی دیکھنے والا دونوں آنکھوں کو دیکھے تو اس کو داہنی آنکھ بھینگی معلوم ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ سرے کی جانب یہ مسلسل گردش ڈھیلہ میں داہنی جانب حرکت کرنے کا داخلی احساس پیدا کرتی ہے جو ایک لمحہ کے لئے کھلی ہوئی بیمار آنکھ کے مرکزی احساس پر غلبہ پالیتا ہے۔ مریض کو اپنے بائیں ڈھیلے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ ایسی شئے کا تعاقب کر رہا ہے۔ جس تک وہ اپنی داہنی شبکیہ سے نہیں پہونچ سکتا۔ بصری دوران کی تمام شرائط موجود ہوتی ہیں۔ یعنی تمثال شبکیہ پر ساکن ہوتی ہے اور اس امر کا غلط یقین ہوتا ہے کہ آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔

اس اعتراض پر کہ بائیں ڈھیلے کے احساس کو اس امر کا یقین پیدا نہیں کرنا چاہیئے کہ داہنی آنکھ حرکت کر رہی ہے ایک لمحے کے بعد بحث کی جائیگی۔ فی الحال جزوی فالج پر بحث کرتے ہیں، جس کے ساتھ تغیر ساحت کا بھی دھوکہ ہوتا ہے۔

یہاں داہنی آنکھ شے کے اوپر مرتکز ہو جانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ لیکن بائیں آنکھ کے مشاہدے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں داخلی طور پر اسی طرح سے کبھی پیدا ہو جاتی ہے جیسی کہ پہلی صورت میں۔ مریض کی انگلی شے کی طرف اشارہ کرتے وقت جو جہت اختیار کرتی ہے وہ اسی بھینگی اور ڈھکی ہوئی آنکھ کی جہت ہوتی ہے۔ چنانچہ زرینی کہتا ہے اگرچہ وہ خود اپنے مشاہدے کی اصل اہمیت کے سمجھنے سے قاصر ہے۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو آنکھ ثانوی طور پر منحرف ہوتی ہے (یعنی بائیں) اس کے خط نظر کی جہت اور جس انگلی سے اشارہ کیا جاتا ہے، اس کے خط کی جہت میں جو مطابقت ہے اس کی طرف کافی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

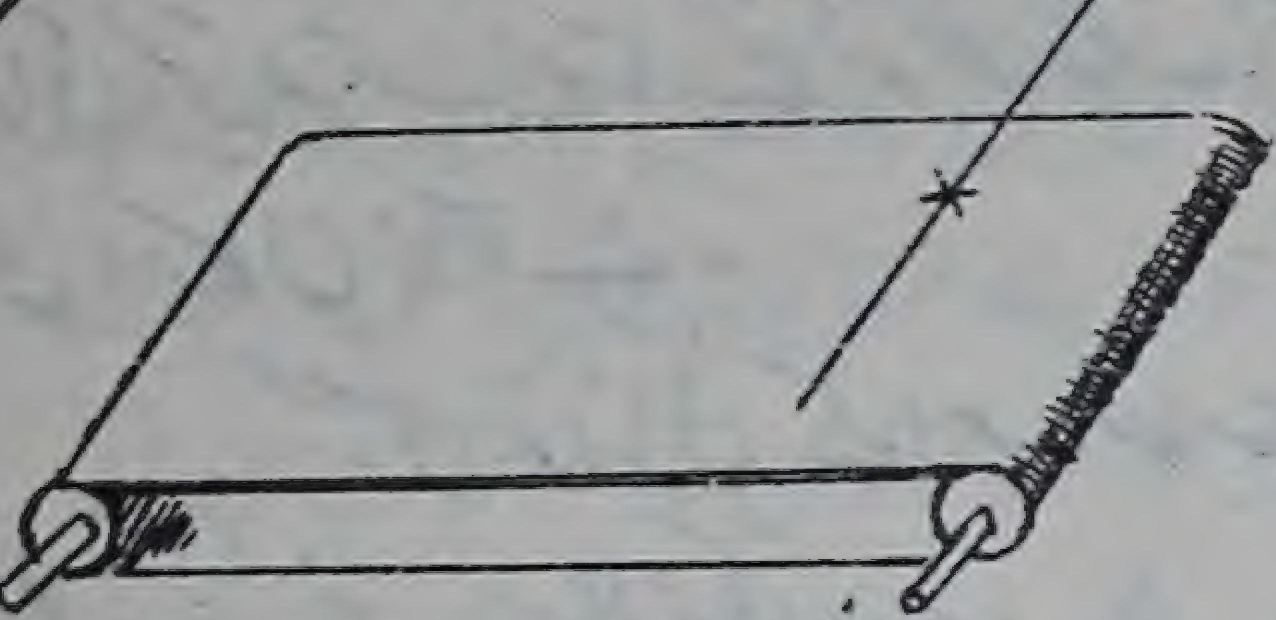
مختصر یہ کہ اگر ہم یہ فرض کرسکیں کہ بائیں ڈھیلہ کی گردش کا ایک خاص درجہ مریض کو ایسی شے کے وضع و مقام کا پتہ دے سکتا ہے جس کی تمثال صرف داہنی شبکیہ پر پڑتی ہو، تو تغیر کی پوری طرح سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ تو کیا ہم ایک آنکھ کے احساس کو دوسری آنکھ کا احساس خیال کرسکتے ہیں۔ ایسا یقیناً ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ڈانڈرس اور راڈموگ کی تقطیعیات ہی سے نہیں بلکہ ہیرنگ کے نفیس بصری اختیارات سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ دونوں آنکھوں کے لئے آلات ہیجان ایک ہی ہیں۔ اور یہ ایک ہی عضو کے طور پر کام کرتے ہیں۔ یہ بقول ہیرنگ دوہری آنکھ یا بقول ہیلم ہولٹز چشم سائی کلوپ کی طرح سے ہوتے ہیں۔ اس دوہرے عضو کے شبکی احساسات جو ایک ہیجان کی بنا پر ہوتے ہیں غیر ممیز ہوتے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا یہ بائیں آنکھ کے ہیں یا داہنی آنکھ کے ہیں۔ ہم ان سے صرف یہ معلوم کرنے کا کام لیتے ہیں کہ شے کہاں ہے۔ یکایک یہ بتانے کے لئے کہ کس شبکیہ پر تمثال واقع ہوتا ہے، طویل مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے مختلف حسیں جو ڈھیلوں کے مقام کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، وہ محض اشیا کی علامات کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔ جس شے کی طرف براہ راست نظر جمتی ہے اس کی تمثال کا مقام عموماً وہ ہوتا ہے جہاں دونوں آنکھوں کی نظر ایک دوسرے کو قطع کرتی ہے مگر اس کے ساتھ ہم کو اس امر کا کوئی شعور نہیں ہوتا کہ ایک آنکھ کے خط نظر کا مرکز دوسری آنکھ کے خط نظر کے مرکز سے مختلف ہے۔ ہم کو صرف ڈھیلوں میں ایک طرح کا دباؤ محسوس ہوتا ہے اور

اس کے ساتھ یہ ادراک ہوتا ہے سامنے یا داہنے کو یا بائیں جانب اتنے فاصلہ پر وہ شے ہے جس کو ہم دیکھ رہے ہیں۔ اس طرح ایک آنکھ میں جو عضلی عمل ہوتا ہے اس کے دوسری آنکھ کے مشکل عمل کے ساتھ ترکیب پا جانے کا امکان ہوتا ہے اسی سے ادراکی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کیونکہ ایک آنکھ کے اندر عملوں میں اس قسم کی ترکیب کا قوی امکان ہوتا ہے۔

عصبی توانائی کے احساسات کے موجود ہونے کی ایک واقعاتی شہادت پروفیسر ماخ نے بیان کی ہے۔

"اگر ہم ایک پل پر کھڑے ہوں اور نیچے بہتے ہوئے پانی پر نظر کریں تو معمولاً ہم خود کو ساکن اور پانی کو رواں محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اگر پانی کی طرف دیر تک دیکھتے رہیں تو ایسا محسوس ہوگا کہ پل اور دیکھنے والا اور گرد و پیش کی چیزیں سب کی سب جس سمت میں پانی رواں ہے اس کی مخالف سمت حرکت کر رہی ہیں، اور پانی ساکن ہے۔ اشیا کی اضافی حرکت دونوں صورتوں میں تقریباً ایک ہی ہے۔ اس لئے اس امر کی کوئی کافی عضویاتی وجہ ہونی چاہئے کہ ان میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری شے متحرک معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت کی آسانی کے ساتھ تحقیق کرنے کے لئے میں نے ایک آلہ تیار کیا جس کی تصویر شکل نمبر ۶۰ ہے۔ ایک پھول دار کرمچ دو ڈنڈوں پر افقاً پھیلائی گئی۔ (ہر ایک ڈنڈا دو میٹر لمبا تھا اور ان کے مابین تین فٹ کا فصل تھا۔ ان ڈنڈوں کو ایک پرزے کی مدد سے یکساں حرکت کی حالت میں رکھا گیا۔ کرمچ کے عرض میں اس سے کوئی تیس سنٹی میٹر اوپر ایک رسی پھیلائی گئی جس میں مقام لا پر ایک گرہ ہے جس پر مشاہدہ کرنے والے کو نظر جمانی ہوتی ہے۔ اگر مشاہدہ کرنے والا اپنی نظر کرمچ کے پھولوں پر رکھتا ہے تو وہ اس کو متحرک اور خود کو اور گرد و پیش کی چیزوں کو ساکن محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی نظر گرہ پر رکھتا ہے تو ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا کل کمرہ پھولوں کی مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے اور یہ ساکن ہیں۔ دیکھنے کے انداز میں یہ تغیر مشاہدہ کرنے والے کے آنی میلان کے اعتبار سے کم و بیش مدت میں ہوتا ہے۔ مگر عموماً صرف چند سکنڈ میں ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کو اچھی طرح

سے تنبیہ لے تو جب جی چاہے احساس کو بدل سکتا ہے۔ ہر بار جب وہ کرمچ پر نظر کرے گا تو خود کو ساکن محسوس کرے گا۔ اور جب گرہ کی طرف متوجہ ہوگا یا کرمچ کی طرف سے توجہ کو علیحدہ کرے گا جس سے پھول دھندلے ہو جائیں گے وہ خود کو متحرک محسوس کرنے لگے گا۔"



شکل نمبر ۸۶

پروفیسر ماخ اس مظہر کی توجیہ اس طرح سے کرتے ہیں۔

"یہ ایک معروف بات ہے کہ متحرک چیزیں آنکھوں میں ایک خاص قسم کا حرکی ہیجان پیدا کرتی ہیں۔ یہ ہماری توجہ اور نظر کو اپنی جانب منعطف کرتی ہیں۔ اگر نظر فی الحقیقت ان کا تعاقب کرتی ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ حرکت میں ہیں۔ لیکن اگر آنکھیں متحرک اشیا کا ساتھ دینے کے بجائے کامل سکون کے عالم میں رہتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، حرکت کا مسلسل مہیج جو ان کو ہوتا ہے، اس کو توانائی کی اسی قدر مسلسل موج حرکی آلات کی جانب رواں ہو کر کالعدم کر دیتی ہے۔ اگر جس نقطہ کی طرف نظر کامل طور پر جمی ہو وہ خود دوسری سمت میں حرکت کر رہا ہو تو یہی ہوتا ہے، جب یہ ہو جاتا ہے تو جن بے حرکت چیزوں کی طرف نظر کی جاتی ہے ان کا متحرک محسوس ہونا لازمی ہے۔

اس طرح سے گرہ رسّی ہم خود اور ہمارے گرد و پیش کی تمام چیزیں بقول ماخ متحرک معلوم ہوتی ہیں کیونکہ ہم پیہم اپنے ڈھیلوں کو اس کشش کا مقابلہ کرنے کے لئے جو ان پر کرمچ کے پھولوں یا بہتی ہوئی موجوں سے ہوتی ہے، متہیج کرتے رہتے ہیں۔

میں نے اس مشاہدہ کو خود کئی بار کیا ہے، مگر وہ دھوکہ جیسے ماخ بیان کرتا ہے، کامل طور پر کبھی نہیں ہوا۔ مجھے پل کے اور خود اپنے جسم کے متحرک ہونے کی تو حس ہوئی، مگر دریا کامل طور پر ساکن کبھی محسوس نہیں ہوا۔ اس وقت بھی یہ ایک سمت میں حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور خود میں دوسری طرف۔ مگر خواہ دھوکہ ناقص ہو یا مکمل مگر مجھے ماخ کی توجیہ سے مختلف ایک توجیہ زیادہ قرین عقل معلوم ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ہماری توجہ کامل طور پر متحرک کرمچ پر مبذول ہوتی ہے، تو

دھوکہ ختم ہو جاتا ہے اور ہم اس کی اصلی حالت کا ادراک کرتے ہیں۔ اور اس کے برعکس جب ہم کو کرسی ایک مبہم طور پر متحرک پائیں معلوم ہوتی ہے اور اسی شئے کے پیچھے ہوتی ہے جس پر ہم براہ راست اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں اور جس کے مقام میں ہمارے جسم کے اعتبار سے کوئی تغیر نہیں ہوتا تو دھوکہ پھر شروع ہو جاتا ہے۔ مگر یہ شعور کچھ اس قسم کا ہے جیساکہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم خود گاڑی گھوڑے یا کشتی پر سوار ہوتے ہیں۔ جیسے ہم اور ہماری متعلق چیزیں ایک طرف کو جاتی ہیں کل پائیں دوسری طرف کو جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ لہذا مجھے تو پروفیسر ماخ کا دھوکہ بالکل ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیساکہ ریل کے اسٹیشن کا وہ دھوکہ جو صفحہ ۹۰ پر بیان کیا جا چکا ہے۔ دوسری ٹرین حرکت کرتی ہے مگر اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ جس ٹرین میں ہم بیٹھے ہیں وہ حرکت کر رہی ہے اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہمارا کل پائین دوسری ٹرین کا بن جاتا ہے جو کھڑکیوں میں سے نظر آتی ہے اس کی حرکت سے کل پائیں متحرک معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جب ہم خود کو متحرک محسوس کرتے ہیں تو پانی یا کرسی ہمارا پائیں بن جاتا ہے۔ تشکیہ جو اضافی حرکت محسوس کرتی ہے وہ اس کے ایک جزو سے منسوب ہو جاتی ہے جس کو ہم ایک مستقل شئے کی حیثیت سے زیادہ اور زائد شئے کی حیثیت سے کم خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ گرہ ہو سکتی ہے جو کرسی کے اوپر ہوتی ہے یا وہ پل ہو سکتا ہے جو ہمارے قدموں کے نیچے ہوتا ہے۔ اسی قسم کے تغیرات چاند اور بادلوں کی ظاہری حرکت میں اسی طرح توجہ کے متغیر کرنے سے ہو سکتے ہیں جن میں سے چاند چمکتا ہوا نظر آتا ہے لیکن ہمارے تعقل میں یہ تبدیلیاں جس کے بصری ساحت کا ایک حصہ سکونی شئے ہوتی ہے جو پائیں کو جدا کرتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے احساسات توانائی سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔ لہذا میں پروفیسر ماخ کے مشاہدے کو احساس توانائی کے موجود ہونے کا ثبوت نہیں سمجھ سکتا۔

اسی طرح سے تاملی شہادت کی طرح احساس توانائی کی واقعاتی شہادت بھی بیکار ثابت ہوتی ہے یہی نہیں جن اختبارات کے ذریعہ سے اس کو ثابت کیا جاتا ہے انھیں کے ذریعہ سے ہم اس کی مخالفت بھی کر سکتے ہیں، بلکہ

ہم ایسے اختبارات بھی کر سکتے ہیں جن سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے ہاتھ کو ارادی طور پر حرکت دیتا ہے بہر حال اس کے لئے اس کے اندر توانائی و ہیجان تو لانا ہوگا۔ اور اگر وہ اس توانائی کو محسوس کرتا ہے تو اس کو اس احساس کے ذریعہ سے اس امر کی تعین کے قابل ہونا چاہیے کہ ہاتھ کیا کرنے والا ہے اگرچہ خود یہ ہاتھ بے حس ہو۔ لیکن اگر ہاتھ کلیتۃً بے حس ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ یہ اپنے انقباض سے کتنا کام انجام دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو توانائی کی اس مقدار کا کوئی ادراک نہیں ہوتا جس کو وہ صرف کرتا ہے۔ گیلے اور ریبر صاحباں نے ایک مریض کا امتحان کیا تھا اس کے حال سے یہ بات نہایت خوبی کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔ اس کے کل بازو اور اس کا دھڑ ناف تک بالکل بے حس تھا۔ مگر اس کے بازو مفلوج نہ تھے۔

"ہم پتھر کی تین بوتلیں لیتے ہیں جن میں سے دو خالی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا وزن ۲۰۵۰ گرام ہے۔ اور تیسری میں پارہ بھرا ہوا ہے اور اس کا وزن ۱۰۵۰۰ گرام ہے۔ ہم ل سے کہتے ہیں کہ ان تینوں بوتلوں کو ہاتھ میں لیکر بتائے کہ کونسی سب سے زیادہ وزنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے تو ان تینوں کے وزن میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ چند روز کا وقفہ دے کر ہم نے دو طرح کے اختبارات کیے۔ اور ہر طرح میں چھ چھ اختبارات تھے نتیجہ ہمیشہ ایک نکلا۔ اس کے کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں ہے کہ اختبارات اس طرح سے ترتیب دئے گئے تھے کہ اس میں سماعت یا بصارت کے ذریعہ سے کسی قسم کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس نے پارے والی بوتل کو ہاتھ میں لے کر یہ بھی کہا کہ مجھے تو اس میں کوئی وزن معلوم نہیں ہوتا۔ ہم نے اس کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر اس کے ہاتھ میں لاکھ کا ٹکڑا ایک سخت لکڑی کا ٹکڑا ربڑ کی ایک موٹی نلکی اخبار جس کو طولاً لپیٹ کر نلکی کی شکل میں بنا دیا گیا تھا اور اور اس سے ہم نے کہا کہ ان چیزوں کو اپنی مٹھی سے دبائے۔ اس کو ان کی نرمی و سختی میں کوئی فرق محسوس نہ ہوا بلکہ یہ بھی محسوس نہیں ہوا کہ اس کے ہاتھ میں کوئی چیز ہے بھی کہ نہیں "۔

ایک اور مقام پر مسٹر گلے ڈاکٹر بلاچ کا اختبار نقل کرتے ہیں جس سے یہ

ثابت ہوتا ہے کہ اپنے اعضا کے وضع ومقام کی جو ہم کو حس ہوتی ہے اس کو اس توانائی کے احساس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو ان میں صرف ہوتی ہے۔ ڈاکٹر بلاچ ایک پردے کے کونے کے متابل کھڑے ہو گئے، جس کے پٹ تقریباً ۹۰ درجہ کا زاویہ بناتے تھے، اور انھوں نے اپنے ہاتھ اس پر اس طرح سے رکھنے کی کوشش کی کہ دونوں اس کے پٹوں کے مطابق نقطوں پر پڑیں جن پر اسی غرض کے لئے مربع کا نشان بنا دیا گیا تھا۔ اوسطاً جو غلطی ہوتی، اس کو لکھ لیا گیا۔ ایک ہاتھ کو تو ایک مددگار انفعالی طور پر پردے کے ایک پٹ تک لایا، اور دوسرے نے فعلی طور پر متابل کے پٹ پر مقررہ جگہ تلاش کی اس صورت میں مطابقت اسی قدر نکلی جس قدر کہ اس صورت میں جب کہ دونوں بازوؤں کو ارادی طور پر توانائی سے مہیج کیا گیا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پہلے دو تجربوں میں توانائی کے شعور سے ہاتھوں کی وضع ومقام کی حس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ اس کے بعد ڈاکٹر بلاچ نے ایک کتاب کے چند صفحات کو ایک انگلی اور انگوٹھے کے مابین رکھ کر دبایا، اس کے بعد دوسرے ہاتھ کی اسی انگلی اور انگوٹھے کے مابین اتنے ہی صفحات کے دبانے کی کوشش کی۔ جب ان انگلیوں کو ربڑ کے حلقوں نے جدا کر رکھا تھا، اس وقت بھی انھوں ان صفحات کو اسی طرح سے دبایا جس طرح سے کہ بغیر کسی رکاوٹ کے دبا دیا تھا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضویاتی اعتبار سے توانائی کی بہت بڑی موج کا بھی جس حد تک اس کی مکانی نوعیت کا تعلق ہے شعور حرکت پر کوئی اثر نہ ہوا۔

پس بہ حیثیت مجموعی گمان غالب یہ ہے کہ توانائی کے ان احساسات کا وجود نہیں ہے۔ اگر حرکی خلایا کا علٰحدہ وجود ہے تو یہ اسی قدر بے حس ہیں جس قدر حرکی عصبی۔ ان کی عقبی جڑوں کے قطع ہو جانے کے بعد۔ اگر ان کا علٰحدہ وجود نہیں ہے بلکہ آخری خلایا ہیں، تو پھر ان کا شعور محض تصورات اور حسوں تک محدود ہے۔ اور یہ شعور ان میں فعلیت کے بڑھنے کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ اس کے اخراج کے ساتھ ہمارے شعور حرکت کا کل مافیہ ومواد (اور چیزوں کی طرح سے شعور حرکت بھی) حوالی الاصل ہے، اور ابتداءً ہم کو حوالی کے اعصاب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم کو اس حسیتی نتیجہ سے کیا حاصل ہوتا ہے، تو میں یہ جواب دیتا ہوں کہ

ہم کو سادگی اور یکسانی تو ضرور حاصل ہوتی ہے۔ مکان یقین اور جذبات کے باب میں ہم نے دیکھا تھا کہ حس اُس سے بہت زیادہ اہم شے ہے جس قدر کہ عموماً اس کو فرض کیا جاتا ہے، اور اس باب سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، حسیت کے ایک پست اعتقاد ہونے کے متعلق جو ہر قسم کی داخلی ذہانت وجودت کو فنا کرتی ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ داخلی جودت کے حامی اس کی طرف سے لڑتے وقت برآئندہ اخراج میں توانائی کے احساس کا دعوی کرتے ہیں تو اس کے حقیقی قلعہ کو بیٹھ دکھاتے ہیں۔ اگر اس قسم کا کوئی شعور نہ ہو، اگر ہمارے کل خیالات کی ساخت حسی ہو، تو بھی ایک کے انتخاب کرنے اس کی حمایت کرنے اس پر زور دینے اور یہ کہنے میں کہ "میرے لئے تو ہی حقیقت بنجا" ذہانت کے وجود کے لئے کافی گنجائش رہ جاتی ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انفعالی مواد اور فعلی روح کے مابین یہاں بخوبی امتیاز ہوسکتا ہے، اس میں شک نہیں کہ ایسے تصورات جن کا تعلق برآئندہ عصبی لہر سے ہے اور ایسے تصورات کے مابین جن کا تعلق درآئندہ عصبی موج ہے اس قسم کا امتیاز کرنا خلاف مصلحت ہے۔

اگر وہ تصورات جن کے ذریعہ سے ہم ایک حرکت اور دوسری حرکت کے مابین امتیاز کرتے ہیں، یہ فیصلہ کرتے وقت کہ ہم کو کونسی حرکت کرنی چاہیئے، ہمیشہ حسی الاصل ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کو کس قسم کی حس کا ہونا چاہیئے۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ ہم نے حرکی ارتسام کی دو قسموں کے مابین امتیاز کیا تھا۔ بعید جو حرکت سے آنکھ کان اور بعیدی جلد پر ہوتے ہیں۔ اور مقامی جو خود متحرک حصوں کے عضلات مفاصل وغیرہ میں ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا مقامی تمثالات ہی ذہنی اشارہ ہوتی ہیں، یا بعیدی تمثالات بھی ذہنی اشارے کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجودہ حسوں پر مشتمل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں، اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں (دیکھو صفحہ ۴۸) لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعور سے رفتہ رفتہ

خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعیدی ہوتے جاتے ہیں۔ جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور چیز ہوتی ہے، تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔ احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے۔ ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے۔ اس قسم کی غایت بالعموم کوئی بعیدی حس ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت آنکھ یا کان یا بعض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور بتعین طور پر صحیح اخراج سے ائتلاف پا جاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے اور خود ہی کو کافی و مکتفی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سعی کے تصورات آتے بھی ہیں، تو ان پر سعی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علاحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی جس تحریر سے علاحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں۔ الفاظ گویا ذہنی کان پر لکھنے سے پہلے نغمہ سرا ہو جاتے ہیں۔ لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ عمل میں آ جاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو متہیج کر دیتا ہے۔ اور کل پھر خود بخود نیم اضطراری طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ صفحہ ۱۱۵ - ۱۱۶ جلد اول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے جھجک ارادی افعال میں صحیح پائے گا۔

ابتدائے فعل میں البتہ کوئی حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادے کے وہ اپنا کوٹ اُتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے بٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اُٹھ چکتا ہوں اور چل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اُس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بتدریج رہبری کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و تیقن باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر سے گذرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گذر جائیں گے۔ پھینکتے دبوچتے نشانہ لگاتے یا وار کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کم خیال کریں اور بصری کا زیادہ کریں (یعنی مقامی کا کم اور بعیدی کا زیادہ تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ ہمارے ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو تو بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر ساؤتھ ارڈ کا تجربہ ہے کہ وہ پنسل کی نوک سے ایک نقطہ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارے سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے۔ پہلی صورت میں وہ ایک شئے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں، اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی شئے کی طرف دیکھتے ہیں اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ لمسی صورت (جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں) میں ۱۳ اور ۱۷ ملی میٹر کی غلطی ہوئی بصری صورت میں صرف ۷، ۳ اور ۱۲ ملی میٹر کی۔ یہ سب تامل اور مشاہدے کے واضح نتائج ہیں، رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۸ میں ہم نے یہ بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تمثل میں باہم بیحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تمثل کو فرانسیسی مصنف لمسی تمثل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس باب میں

جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔
مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی نسبت کہ تصور حرکت کونسا ہے جو فعل کو ارادی بنا دینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کردی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے کہ جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ ابتک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلموں کو خلفشار میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادے کے اکثر اوقات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض تعقل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی جلی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔

تصوری حرکی عمل

سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکی اشارے کے کافی ہوتا ہے یا اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے مماثل کسی شعوری مظہر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا ——— حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم نہیں ہوتا وہ نسبتہً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ ترین ہیں۔ جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی ہے جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی۔ فی الحال ہم تصوری حرکی فعل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال

آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے جھجک اور فی الفور واقع ہوتی ہے تو فعل تصوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقوف نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ عصبی عضلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں حائل ہوتی ہیں لیکن ہم ان سے مطلق واقف نہیں ہوتے۔ تا ئل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کا خیال کرتے ہیں۔ اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپینٹر جنھوں نے سب سے پہلے تصوری حرکی عمل کی اصطلاح استعمال کی تھی انھوں نے (اگر میں غلطی پر نہیں ہوں) اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے باتیں کرتے کرتے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر گرد لگی ہوتی ہے۔ اور باتوں کا سلسلہ توڑے بغیر میں پن کو اٹھا لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں آجانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستر خوان پر بیٹھا ہوں اور خود کو اخروٹ کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔ کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرا دیتے ہیں۔ بلا شبہہ اس میں ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادتی افعال میں ارادے کا کوئی حکم ہوتا ہے جن سے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے وارآئندہ حس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتی ہے کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ لوٹز کہتا ہے۔

"لکھتے یا پیانو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات یکے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں، جن کے محرک استحضارات مشکل سے

ایک سیکنڈ شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر کہ مدت اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادے کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضار کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اسی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کسی ارادے کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے، بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو۔ اس صورت میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا۔ تنویمی معمول پہلی حالت کو محسوس کرتا ہے۔ اس سے پوچھو کہ تم کس شے کے بارے میں خیال کر رہے ہو اور نہایت قوی گمان اس امر کا ہے کہ وہ یہ کہے کہ کسی شے کا بھی نہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جاتا ہے اس پر یقین کرتا ہے اور جس کام کو اس سے انجام دینے کے لئے کہا جاتا ہے وہ انجام دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشارہ زبانی حکم ہو، یا جو حرکت اس سے کرانی مقصود ہو اس کو عمل میں لا کر دکھا دیا جائے۔ تنویمی معمول جو کچھ سنتے ہیں اس کو دوہراتے ہیں، اور جو کچھ تم کو کرتے دیکھتے ہیں، اس کی نقل کرتے ہیں۔ ڈاکٹر فیری کہتے ہیں کہ غیر معمولی حسیت کے بعض اشخاص بیداری کی حالت میں بھی اگر تمہیں بار بار مٹھی کو کھولتے اور بند کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے احساسات ان کی انگلیوں میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں، اور وہ بھی بے اختیار وہی حرکتیں کرنے لگتے ہیں۔ اہتمام کی ان حالتوں میں ڈاکٹر فیری نے یہ مشاہدہ کیا ہے کہ ان کا معمول ذہنی حرکت پیما کو جب اس سے اچانک ایسا کرنے کے لئے کہا جاتا تھا، تو بہت زیادہ شدت کے ساتھ دبا سکتا تھا۔ ایک حرکت کو اگر چند بار انفعالی طور پر دوہرایا جائے، تو بہت سے کمزور مریض اس کو بہت زیادہ قوت کے ساتھ فعلی طور پر کرنے لگیں گے۔ ان مشاہدات سے یہ بات نہایت عمدگی سے ثابت ہوتی ہے کہ حرکی تصورات کے محض تیز کر دینے سے مرکزہ ل میں اخراج کے لئے تناؤ کی ایک خاص مقدار پیدا ہو جاتی ہے۔

سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو، تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں رواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض صبحوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سوچ بچار میں گذار دیتے ہیں کہ اٹھیں یا نہ اٹھیں۔ ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر حرج واقع ہوگا۔ جی میں کہتے ہیں اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ۔ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا۔ اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کردے مگر پھر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تعمیم کر کے کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزیمت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے۔ ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا عالم طاری ہو جاتا ہے، ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں۔ دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں، جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے پلنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے، اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا۔ یہ اپنا صحیح حرکی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گرماہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی کے ساتھ احساس ہو رہا تھا، اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا، اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک تھا، ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے، اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک نفسیات ارادہ کے تمام مسلمات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مظہر پر خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا، جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرلنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم

نہیں ہوتی' اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر ایسے تصورات ہوتے ہیں' جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا' بلا استثنا اس کے ساتھ اور ایسے تصورات ہوتے ہیں' جو اس کی تسویقی قوت کو باطل کر دیتے ہیں۔ لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے۔ لوٹزے لکھتا ہے۔

"دیکھنے والا بلیرڈ کھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا شمشیر زن کو وار کرتے دیکھکر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں' تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے۔ اس وقت اس کو خود اپنے نظام عصبی میں خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں' یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ جس حد تک استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

ارادی کھیل یعنی نام نہاد قرأت ذہنی کی نمائشیں جس کو دراصل قرأت عضلی کہنا زیادہ موزون ہوگا جن کا عرصہ سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عضلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ عزم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہوگا مگر پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی نہ کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن متعلم کو

اس امر کا یقین کر لینا چاہیئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مگر اس خیال سے کہ متعلم اس عالم خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو بس اسی قسم کا شہزادہ ہملٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے۔ میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ خود شعور بذاتہ تسویقی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو۔ اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں۔ ہر خفیف سے خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے تحریک کر چکتی ہے۔ ہماری حسیں اور ہمارے تصورات گویا ایسے تموجات کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسرے عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہوتا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہیئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود مدت غور و فکر میں صرف کرتے ہیں لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں جب مزاحمت دور ہو جاتی تو ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند ڈھیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویق یا حکم کا کام دے جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آجاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہوگا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل اور حرکی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا، حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے، جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطراری حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصوری حرکی عمل کوئی معمہ نہیں ہے جس کے اتے پتے بتانے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال

کی طرح سے ہوتا ہے اور اسی طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہیئے، جن میں ذہنی حکم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے اور روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے کہ حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے اس طرح ایک دوسرے تصور کی موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی ضرورت محسوس کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس پیدا ہونے لگا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہوگی، کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے۔

بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرزِ عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلایا اور ریشوں کے بعض تموج نونا قابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں جو یا توان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا توان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا یہ انجام تو ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہد یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہد کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطۂ نظر سے چہرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں،

ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام

اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا ملحوظات حرکی اخراج کا راستہ روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی بے چینی کا وہ احساس ہوتا ہے، جس کو تذبذب کہتے ہیں۔ خوش قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان وتشریح کی حاجت نہیں ہے ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھانا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے اور حرکت واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر لیست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا حکم ارادی سنا چکے ہیں۔ معاون یا مزاحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لاانتہا مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت پیچیدہ ہوتا ہے۔ یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم وبیش مبہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی ائتلافی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ اور کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں۔ لیکن اس وقت کے واضح اسباب ومحرکات کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ مزاحمت کو رفع کر کے حرکی نتائج کو عمل میں لانے کے لئے بالکل آمادہ وتیار ہی کیوں نہ ہوں مگر پائیں کے تصورات (گو وہ کتنے ہی

کمزور کیوں نہ ہوں اسکا مبہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا۔ اور اس کی موجودگی (جب تک کہ تذبذب واقعاً باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گذر جائیں اور ذہن بوقفات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح سے نہیں ہوا جس طرح سے کل نہ ہوا تھا کوئی شے ہم سے کہتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور اسباب پھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر یا بے صبری سے انتظار کرنا چاہیئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کرلے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج پھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی ہے اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔

فیصلے کے بہت سے طریقے ہیں اور ان میں سے یہ کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کروں گا۔ متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہاں علائم و مظاہر کا نالی بیان مقصود ہے۔ علّی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد کو آئے گا۔

حقیقی صورتوں میں مخالف و موافق وجوہ بہت ہی مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن بعض محرک کم و بیش مستقل طور پر عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک اہتمامی یا تذبری حالت کی بے صبری ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر محض اس وجہ سے فیصلہ کا واقع ہو جانا کہ فیصلہ اور عمل خوشگوار ہوتے ہیں اور ان سے شک و تذبذب کا تناؤ رفع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب فیصلہ کن عمل کی یہ تسویق زیادہ شدید ہوتی ہے تو ہم اکثر اس صورت تحمل کو اختیار کر لیتے ہیں جو ہمارے سامنے بہت زیادہ واضح طور پر موجود ہوتی ہے۔

اس تسویق کے خلاف ہم کو تیراز کمان جستہ کا خوف ہوتا ہے جس کی بنا پر اکثر اوقات ایسی سیرت پیدا ہو جاتی ہے جو جلد یا شدید ئل کے ناقابل ہوتی ہے۔ جس لمحے میں فیصلہ ہونے والا ہوتا ہے اس وقت اور جو محرک بھی موجود ہوں یہ دو محرک ضرور ہوتے ہیں اور یہ یا تو فیصلے کا جلد باعث ہوتے ہیں یا اس میں تعویق پیدا کرتے ہیں۔ جس حد تک صرف یہ محرک فیصلے کو متاثر کرتے ہیں اس حد تک ان کا تصادم اس امر کے متعلق ہوتا ہے کہ فیصلہ کب ہونا چاہئے۔ ایک محرک تو کہتا ہے اب ہونا چاہئے اور دوسرا طالب ہوتا ہے کہ ابھی نہیں۔

محرکوں کے جالے کا ایک مستقل جزو یہ تسویق ہوتی ہے کہ اگر فیصلہ ایک بار ہو جائے تو اس پر انسان جما رہے۔ فطرت انسانی میں مستقل مزاج اور غیر مستقل مزاج لطبائع سے زیادہ کوئی شدید فرق نہیں ہوتا۔ اس فرق کی ہنوز نہ تو عضویاتی بنیاد کی تحلیل ہوئی اور نہ نفسیاتی۔ اس کی علامت یہ ہے کہ غیر مستقل مزاج شخص کے تمام فیصلے عارضی ہوتے ہیں اور ان کے پلٹنے اور بدلے جانے کا امکان ہوتا ہے اور مستقل مزاج شخص کے فیصلے قطعی اور اٹل ہوتے ہیں۔ ہر شخص کے اہتمام و عمل میں یہ ہوتا ہے کہ ایک صورت کا استحضار بعض اوقات اس شدت کے ساتھ ہوتا ہے کہ یہ تمثیل پر بالکل مستولی ہو جاتا ہے، اور بظاہر ایک قطعی فیصلہ اپنی موافقت میں کرالیتا ہے۔ یہ قبل از وقت اور جھوٹے فیصلے بالکل معروف ہیں۔ اکثر بعد کے ملحوظات کی روشنی میں یہ بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتے ہیں۔ مگر اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مستقل مزاج انسانوں میں یہ اتفاق کہ ان میں سے ایک کو اختیار کر لیا گیا ہے بعد کو اس امر کے ایک زائد محرک کے طور پر آتا ہے کہ اس کو کیوں رد نہ کیا جائے اور اگر رد کیا گیا ہے تو اس کو کیوں اختیار نہ کیا جائے ہم میں سے کتنے ایسے ہیں جن کو ایسے فیصلہ پر محض اس وجہ سے اصرار ہوتا ہے جو جلد بازی سے کر لیا تھا اور جس کو اگر بے خیالی کا ایک لمحہ ہم پر طاری نہ ہوتا تو ہم کبھی نہ کرتے مگر اب رائے بدلنے سے ہم کو نفرت ہے۔

فیصلے کی پانچ بڑی قسمیں

اب فیصلے کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔
پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق موافق اور مخالف دلائل کا رفتہ رفتہ ذہن میں غیر محسوس طور پر تصفیہ ہو جاتا ہے اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں۔ جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک سنجیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی۔ اور اس کی وجہ سے فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا۔ اور اب مزید تامل و تحقیق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی۔ اس لیے اس کا فیصلہ کر نا ہی بہتر ہے، شک یقین کے ساتھ بہ آسانی بدل جاتا ہے، اور دوران تبادل میں ہماری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے، جو اسباب و محرکات ہم کو فیصلے پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے اور کسی قسم کی مجبوری محسوس نہیں کرتے اس قسم کی حالتوں میں فیصلے کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جس پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام و عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ جس لمحے میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں، جو ہمارے انا کا مقرر و متعین حصہ ہوتا ہے اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ با اقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں۔ ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ

اس کے لئے ہمارے پاس کوئی نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررا اصول نہیں ہوتا جس پر کہ اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے تو ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی چیز صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پران کے نام لکھے ہوں۔ ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے۔ معقول وہ ہوتا ہے جس کے پاس مقررا اور قابل قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک یہ نہ معلوم کرلے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں وہ ان غایات کے مطابق ہوگا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد فیصلے کی جو دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آجاتے ہیں اور ایسی ساعت آجاتی ہے جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کرنا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آجاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلے کی دوسری بڑی قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک موہوم سی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً فاری ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعے کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعے کی بنا پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں۔ یتذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں گویا ایک شق پر خود بخود عمل ہو جاتا ہے۔ عصبی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل برداشت انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہے آسمان ہی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کیے اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم بالارادہ فاعل نہیں بلکہ محض تماشائی ہیں، جو ایک خارجی قوت کے عمل کا تماشا دیکھ رہے ہیں فیصلے کی ایسی اچانک اور پراز ہیجان قسم ہے کہ کند اور وہمی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون مزاج ہوتے ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ نپولین لوتھر وغیرہ کی طرح سے عالم میں تہلکہ ڈال دینے والے ہوتے ہیں، ان میں سخت جوش کے ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے جب ان میں جوش اور ولولے کے راستے کو خوف اور خدشے بند کر دیتے ہیں تو عزم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے۔ تموج غیر متوقع طور پر رکاوٹ کے بند توڑ دیتا ہے۔ یہ امر کہ ان لوگوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان بیستوں کا رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پر ہیجان راستے کے لئے ابھی روانہ ہوتی ہے۔

فیصلے کی ایک چوتھی قسم ہے جو بسا اوقات عمد کو اتنی ہی اچانک طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب ہم کسی خارجی تجربے یا کسی ناقابل بیان داخلی تغیر کی بنا پر اچانک سنجیدہ و شدید حالت سے آسان اور بے پروا حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و تصدیقات میں وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کی نظر میں واقع ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی

سنجیدہ عامل بھی خوف و دہشت کا شکار ہو سکتے ہیں ۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے تو خفیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجیدہ محرکات کی قوت کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ادنی کاموں کو جن میں ہم اپنا وقت ضایع کر رہے تھے، ہم فوراً ترک کر دیتے ہیں' اور سنجیدہ مہیب صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے' فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں ۔ اس عنوان کے تحت وہ قلبی تغیرات اور ضمیر کی بیداریاں آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی' اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں ۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے اور عمد فوراً ختم ہو جاتا ہے ۔

فیصلے کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کو دلائل تمام کے تمام پیش نظر ہیں' اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے' ممکن ہے کہ ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو ۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پلے کو جھکا رہے ہیں ۔ پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں جو تنہا فعل کو عمل میں لانے کے لیے ناکافی معلوم ہوتا تھا ۔ دوسری صورت میں بھی یہ حالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ۔ ان مثالوں میں ارادے کا جو سست و مردہ ابھار محسوس ہوتا ہے' وہ ان کو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے ۔ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے' اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں' جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو' یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے ۔ ذہنی اور مظہری اعتبار سے تو وہ احساس سعی' جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا' ان کے ساتھ ہوتا ہے ۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فریضے کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو' یا دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو' جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی

ایسا خارجی یا مطلق اصول پسندان کے مابین نہ ہو، جس سے فیصلہ ہو سکے، اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لیے ناممکن الحصول ہو جائے اور ایک ہمیشہ کے لیے موض حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک اخلاقی ویرانے میں داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گذشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے، کہ گذشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، بحالیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے، کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ عمداً اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی حس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گذشتہ اقسام سے بالکل ممیز اور ممتاز کر دیتی ہے، اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی مظہر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے ہیں۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے، اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے، کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنی پڑے گی بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے، اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ مظہری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اس کی تعبیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم وسیع مسائل مبنی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جن میں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے۔

احساس سعی

ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اس کے ساتھ ہوتا ہے بالطبع تسویقی ہوتا ہے۔ اس وقت مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلفہ میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے، اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادتی رکاوٹیں ہوں، جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہوتا ہے۔ اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویق کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں، جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہوں، جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں عصبی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے۔ عادتی رکاوٹیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے شمول اور ہیجانات میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے اور اخلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گذار ہو سکتے ہیں اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لیے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ انھیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں، زیادہ موثر و قوی بن جاتے ہیں، اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں، یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں، تو کوشش کی بنا پر حرکت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح

ہو جائے گا کہ یہ اسباب کونسے ہیں۔
مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام تناسب ہوتا ہے۔ یہی صحت ارادہ کی پہچان ہے۔ کیونکہ اس کی خلاف ورزی بہت ہی خاص اوقات اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں۔ معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے، وہ یا تو جوش اشتہا و جذبے کی مظہر ہوتی ہیں (یعنی جبلی رد عمل کی معروضات ہوتی ہیں) یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے احساسات ہوتی ہیں، جس کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے۔ یا بعیدی اشیا کے تصورات کے مقابلے میں یہ ایسی اشیا کے تصورات ہوتے ہیں، جو بہ اعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں۔ ان مختلف معروضات کے مقابلے میں تمام بعیدی ملحوظات کل مجرد تعقلات غیر معمولی استدلالات اور ایسے محرکات ہیں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم۔ یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے اور بیماری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے، کہ معمولی حالت میں غیر جبلی محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر یہ کامیاب ہو سکتے ہیں۔
علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویق پیدا کرتا ہے، اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے، جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں، اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت سرعت کے ساتھ۔ جس صورت میں فیصلہ خاصا جلد بھی ہوتا ہے، اس صورت میں بھی معمول یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے، اور یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تندرست ہوتا ہے ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی محرکات ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے ہیں نہ کہ غیر معمولی اور عمل نظر کی رہبری کا اتباع کرتا ہے۔

ارادے کی غیر تندرستی چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے محرکات کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے، اس کو ارادۂ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ موتلفات ذہن میں آ تو جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو۔ ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے، اس کو ارادۂ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت زیادہ ہوتی ہے، یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جمود بہت کم ہوتا ہے، یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے، یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔ پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے۔ اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر ہوتا ہے۔ مختصراً ہم ان کو ارادۂ مزاحم اور ارادۂ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجۂ عمل باعث مانع اور مسوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے، اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے۔ آیا ایک جز کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بنا پر۔ انسان اگر معمولی مزاحم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے، اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے۔ انسان کو ایک کام کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے بھی کہ اس کے راستے میں نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤسٹس کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے، یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر منہ زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پا سکے۔ بعض حقیقی صورتوں میں (خواہ وہ ارادۂ مسوق ہوں یا ارادۂ مزاحم) یہ بتانا مشکل ہوتا ہے کہ آیا خرابی مزاحم تغیر کی وجہ سے یا تسویقی تغیر کی وجہ سے۔ مگر عموماً ہم اصل باعث کی نسبت قیاس کر سکتے ہیں۔

ارادۂ مسوق

سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے کہ اس میں تحریکات وتسویقات اس قدر جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں، کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تھوڑی سیمابی طبائع ہوتی ہیں، جن میں جوش حد سے زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلافی اور کیلٹی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دھیما مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچھلتے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اوران لوگوں کو انگریز رینگنے والے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادے کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ توانائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق اطالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہو اتنے سے ذہنی ذخیرے پر حیرت انگیز انسان معلوم ہوگا جس کا دھیمے اور مزاحم ارادے کے امریکی میں احساس تک نہ ہوگا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا۔ وہ گیت گائے گا۔ تقریر کرے گا۔ جماعتوں کا قائد وسرگروہ بن جائے گا۔ عملی مذاق کرے گا۔ لڑکیوں کے بوسے لے گا۔ مردوں سے لڑے گا، اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور ان مہمات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا، جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا سمجھے گا کہ اس کے تو چھنگل میں اتنا جوش اور اتنی سرگرمی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے پورے جسم میں بھی نہیں ہے۔ لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی بہت سے احساسات ہوں جو اسی طرح اس سے بھی شدید طریق پر عمل میں آنے کے لیے تیار ہوں، بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ خدشات کی عدم موجودگی نتائج سے بے پروائی ملحوظات سے بے اعتنائی ہر لمحے کے سیاحت ذہن کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی

ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے، اور اس کے ساتھ ہر تسویق کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمات کے غلبے کا اچھا بھی رُخ ہوتا ہے اور بُرا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی اور جلد عمل میں بھی آجاتی ہیں، اگر اس میں ان کے نتائج برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے، کہ ان کو کامیاب نتیجے تک لے جاسکے، تب تو اس کا یہ لبلبی والا نظام بہت اچھا ہے۔ کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی محنت سے بچ گیا ہے۔ اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کے ساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور یہ مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ سخت تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بہت سے مہتم بالشان مسائل کو حل کرسکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر اغلاط سے بچ سکتے ہیں جن میں مسوق ارادے کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے، اور اگر غلطی کرتے بھی ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے، تو ان کی سیرت نہایت ہی دل آویز اور بنی نوع انسان کے لیے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض تکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی قوتیں تسویقی اخراجات کے دھوکے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مسوق قسم کا نہ تھا۔ اس مقام پر مجھے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ چند صفحے ڈاکٹر کلاوسٹن کی نفیس تصنیف سے اقتباس کروں۔

"چھ ماہ کے بچے کو لو۔ اس میں قطعاً کوئی ایسی دماغی قوت نہ ملے گی جس کو ذہنی مزاحم کہہ سکتے ہوں۔ کوئی خواہش یا میلان کسی ذہنی فعل کے ذریعے سے نہیں رکتا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ایک سال کی عمر میں استعداد ضبط کے مبادی اکثر بچوں میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ وہ گیس کے شعلے کے پکڑنے کی خواہش دبائیں گے۔ وہ دودھ کے برتن کے اُلٹنے سے باز رہیں گے۔ ان کا دوڑنے کو جی چاہتا ہو اور انھیں

بیٹھنے کا حکم دیا جائے تو وہ اس کی تعمیل کریں گے اور یہ سب کچھ ایک اعلیٰ باز رکھنے والی قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ لیکن ضبط کی قوت کا اسی طرح سے بتدریج نشوونما ہوتا ہے جس طرح ہاتھ کی حرکات کا ۔۔۔۔۔۔۔ اب نسبتاً ایسے پیچیدہ فعل پر غور کرو جس کو ہر لایق عضویاتی خود حرکتی کہے گا اور کسی معمولی مزاحم قوت کے علاقۂ اقتدار سے باہر پائے گا۔ ایک یا دو سال کے بچے کو اگر زیادہ پریشان کرو گے تو یہ اچانک تم کو مار بیٹھے گا۔ کسی شخص کے اچانک چپت رسید کرو تو یا تو وہ مدافعت کی حرکت کرے گا، یا مقاومت کی اور یا دونوں اور یہ بالکل خود بخود ہوں گی اور اس میں اپنے پر قابو رکھنے کی قوت نہ ہوگی۔ ایک خوبصورت سا کھلونا ایک سال کے بچے کے قریب رکھو تو وہ اس پر فوراً قبضہ کرے گا۔ ایک شخص پیاس سے مرا جاتا ہو تم اس کے پاس ٹھنڈا پانی لاؤ، تو وہ اس کو پی جائے گا اور اس میں اس کے علاوہ عمل کرنے کی قوت نہ ہوگی۔ عصبی توانائی کا نکان باز رکھنے والی قوت کو ہمیشہ کم کر دیتا ہے۔ اس کا کسی کو احساس نہیں ہوتا؟ چڑچڑاپن اس کی ایک علامت ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص میں دماغی قوت کی حد محفوظ اس قدر کم ہوتی ہے کہ یہ قوت جو دماغی اوصاف میں سب سے زیادہ قیمتی ہے، بہت جلد ختم ہو جاتی ہے اور تم فوراً معلوم کر لیتے ہو کہ ان کی ضبط نفس کی قوت جلد ختم ہو جاتی ہے۔ اگر وہ تازہ دم ہوتے ہیں تو وہ فرشتے معلوم ہوتے ہیں، اگر تھکے ہوئے ہوتے ہیں تو شیطان معلوم ہوتے ہیں۔ توانائی کا وہ زائد ذخیرہ، یا وہ روکنے والی قوت جس کی بناء پر معمولی ساخت کے اشخاص میں ہر جہت میں معمولی افراط سے اس وقت تک کوئی بہت زیادہ نقصان نہیں ہوتا، جب تک کہ ان کا کثرت سے اعادہ نہیں ہوتا۔ ان لوگوں میں مفقود ہوتی ہے اس لیے کام کی تھوڑی سی زیادتی یا معمول سے ذرا زیادہ شراب خوری اور عیاشی ان کو خراب تسویقات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتی ہے، اور ان میں مزاحمت کی ذرا سی بھی قوت باقی نہیں رہتی ۔۔۔۔ افسوس ہے اس شخص پر جو اپنی دماغی قوت مزاحم کے زائد ذخیرہ کو آخر تک استعمال کر دیتا ہے یا اکثر اس کو استعمال میں لاتا رہتا ہے۔ مزاحمی قوت کی نفسیاتی اصطلاح کو نفسیاتی اور اخلاقیاتی لفظ ضبط کے معنی میں استعمال کر سکتے ہیں، یا ارادے کے معنی میں استعمال کر سکتے ہیں جب یہ خاص جہتوں میں کام میں

لایا جاتا ہے۔ اکثر ذہنی بیماریوں کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ اس میں ضبط باقی نہیں رہتا ہے مگر عموماً ضبط کا یہ نقصان ذہنی بیماری اور ضبط کی دیگر علامات کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن بعض مریضوں میں اگرچہ ایسے مریض بہت کم ہوتے ہیں قوت ضبط کا یہ فقدان ہی سب سے بڑی علامت ہوتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس قسم کے جنون کو میں جنون ضبط کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔ اس قسم کے بعض مریضوں کو مارنے اور توڑنے اور پھوڑنے کی ناقابل ضبط خواہش ہوتی ہے۔ بعض کو قتل و خودکشی کی خواہش ہوتی ہے بعض کو اسی قسم کی شہوانی خواہش ہوتی ہے بعض کو ایسی ہی شراب خوری کی بعض کو آگ لگا دینے بعض کو چوری کرنے کی اور بعض کو دیگر اخلاقی عیوب کی خواہش ہوتی ہے۔ تسویقی رجحانات اور مرضی خواہشوں کی اقسام لاتعداد ہیں جن میں سے بعض کو علٰحدہ علٰحدہ ناموں سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ ان میں مردہ خوری، یعنی قبروں کو کھود کر لاشوں کو نکال کر کھا جانا، بادیہ نوردی یعنی جنگل میں مارے مارے پھرنا، جانور بننا یعنی وحشی حیوانوں کی حرکتیں کرنا ہیں۔ اس قسم کی کل صورتوں میں یا تو حرکت دماغ کے اعلیٰ حصول میں قوت ضبط کے معدوم ہو جانے کی بنا پر وقوع میں آتی ہے یا دماغ کے بعض حصول کی توانائی کے حد سے زیادہ بڑھ جانے کی بنا پر جس کو معمولی قوت ضبط و قابو میں نہیں رکھ سکتی۔ یا تو سوار اس قدر کمزور ہوتا ہے، کہ وہ اچھے سدھے ہوئے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہیں رکھ سکتا، یا گھوڑے اس قدر منہ زور ہوتے ہیں، کہ ان پر کوئی سوار بھی قابو نہیں پا سکتا۔ دونوں حالتیں خالص دماغی خرابی کی بنا پر پیدا ہو سکتی ہیں۔ ۔ ۔ ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اضطراری ہوں۔ ۔ ۔ ۔ ممکن ہے کہ مریض کا ایغو انسان یا ارادہ اس وقت موجود نہ ہو۔ اس کی سب سے مکمل مثالیں وہ قتل ہیں جو خواب خرامی یا صرعی بیہوشی کی حالت میں کئے جاتے ہیں یا وہ افعال ہیں جو تنویمی حالت میں ہوتے ہیں۔ ایسی حالتوں میں مقصد کے حصول کی کوئی شعوری خواہش موجود ہی نہیں ہوتی۔ دوسری صورتوں میں شعور و حافظہ تو موجود ہوتا ہے، مگر عمل کے روکنے کی قوت نہیں ہوتی۔ اس کی سب سے سادہ مثال، اس قسم کے واقعات ہیں، جن میں ایک مخبوط یا مجنون کسی چمکیلی شے کو دیکھ کر اس کو لے لیتا ہے، یا اس سے کوئی شرمناک شہوانی فعل وقوع میں آتا ہے۔ بیماری سے ایک صحیح دماغ والے انسان کی بھی یہ حالت ہو سکتی ہے۔

ایسے اشخاص میں وہ محرک عمل نہیں کرتے جو اور لوگوں میں فعل سے باز رہنے کا موجب ہوتے ہیں۔ میں ایک شخص سے واقف ہوں جو چوری کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اس شے کی کوئی شدید خواہش نہیں ہوتی، جس کو میں چراتا ہوں کم از کم محسوس طور پر تو نہیں ہوتی۔ پس ارادہ مفلوج ہوتا ہے، اور میں لینے اور اپنے قبضے میں کرنے کی معمولی خواہش کو جو ہم سب میں ہوتی ہے دبا نہیں سکتا۔"

تسویق کی یہ شدت اور قوت ضبط کی کمزوری، صرف ان لوگوں ہی سے ظاہر نہیں ہوتی، جن کو عام طور پر مخبوط اور پاگل کہا جاتا ہے۔ معمولی شرابیوں سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے، پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہیں گے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لیے یہ ایک طرح کی گھمیری سی ہوتی ہے۔ ان کے عصبی مرکز دل گویا مرض ہوتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعقل ہوتا ہے، تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اس کا ذائقہ بھی غیر خوشگوار معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر پشیمانی اٹھانی پڑے گی لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے، تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں، اور خود کو روک نہیں سکتے۔ اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے، اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبے اور خواہش کی حقیقی قوت نہ ہو، بلکہ محض مبہم و موہوم تصورات ہوں۔ اسی مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں، کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری یا غیر فطری تسویق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں، کہ ذرا سا بھی ہیجان ہوا، اور ان سے خارج ہو گیا یہ ایسی حالت ہے، جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کمزوری کہتے ہیں۔ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشے کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کا اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدار احساس درحقیقت سرگرم کار ہوتی ہے، ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہو۔ اس

غیر تعین تو ان کی حالت کا تشنجی مزاج زیادہ تر جولانگاہ ہوتا ہے۔ اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت حقیقی اور سچی ہمدردی تھی، اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اس میں غرق ہو گئے۔ پروفیسر ربٹ نے اپنی دلچسپ کتاب "امراض ارادہ" میں اس باب کا جس میں انھوں نے تشنجی مزاج والوں سے بحث کی ہے "حکومت ادہام" خوب نام رکھا ہے۔

جہاں عصبی ریشوں کی داخلی حالت صحیح ہوتی ہے، اور ضبط کی قوت معمولی یا معمول سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے، وہاں بھی بے قاعدہ اور تسویقی کردار ہوسکتا ہے ایسی حالتوں میں تسویقی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر بڑھ جاتی ہے، اور جو بات اکثر اشخاص کے لیے معمولی خیال یا امکان ہوتا ہے، وہ ان کے لیے شدید اور فوری ضرورت ہو جاتی ہے۔ جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں، وہ اس قسم کے مرضی اور ضدی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے بدبخت مریض اکثر پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ آخر کار اسے ان کے سامنے ہتھیار ڈال دینے پڑتے ہیں۔ ایک مثال بطور نمونے کے کافی ہوگی اس کو ایم ربٹ کال ہائل سے نقل کرتے ہیں۔

گلینڈل کے باپ کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا تھا۔ ماں نے اس کی پرورش کی تھی جس سے اس کو بیحد محبت تھی۔ سولہ برس کے سن تک اس کی حالت اچھی تھی، مگر اس وقت سے اس میں تغیر ہونا شروع ہوا۔ وہ افسردہ اور پریشان رہنے لگا۔ اس کی ماں نے جب بہت اصرار کیا تو اس نے آخر کار یہ اقرار کیا "مجھے تم ہی نے پالا پوسا ہے۔ اور مجھے تم سے جو محبت ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن کچھ عرصے سے ایک تصور مجھے تمھارے مار ڈالنے پر مجبور کر رہا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خیال کسی روز مجھ پر اس درجہ غلبہ پالے کہ میں اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں پر کلہاڑی مار لوں، اس لیے مجھے فوج میں بھرتی ہو جانے کی اجازت دیدو۔ ماں نے اگرچہ اس کو بہت کچھ روکا، مگر وہ اپنے ارادے میں

پکا تھا۔ وہ فوج میں بھرتی ہو گیا، اور وہاں اچھا سپاہی ثابت ہوا۔ مگر یہاں بھی ایک خفیہ تسویق اس کو اس بات پر آمادہ کرتی رہی کہ وہ فوج کو چھوڑ کر گھر آئے اور اپنی ماں کو قتل کر ڈالے۔ مدت ملازمت کے ختم ہونے کے بعد بھی یہ تسویق اسی قدر قوی تھی، جس قدر کہ پہلے دن تھی۔ وہ ایک مدت کے لیے اور بھرتی ہو گیا۔ قتل کی جبلت اب بھی باقی تھی مگر اب ماں کی طرف سے خیال بدل گیا تھا اور بھاوج کے قتل کر دینے کا خیال پیدا ہو گیا تھا۔ اس دوسری تسویق کا مقابلہ کرنے کے لیے اس نے اپنے آپ کو ہمیشہ کے لیے جلاء وطن کر لیا۔ اس زمانے میں اس کا ایک پرانا ہمسایہ رجمنٹ میں آیا اس سے گلینڈل نے اپنے تکلیف کا حال بیان کیا۔ اس نے کہا پریشان مت ہو تم اب یہ جرم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تمھاری بھاوج کا بھی انتقال ہوا ہے۔ یہ لفظ سن کر گلینڈل اس طرح سے اٹھا کہ گویا اس نے قید سے رہائی پائی ہے۔ اس کا دل مسرت سے لبریز تھا۔ وہ اپنے وطن لوٹا جس کو دیکھے ہوئے اسے برس گذر چکے تھے مگر مکان پر آتے ہی اس نے اپنی بھاوج کو زندہ پایا اس کو دیکھتے ہی اس کے منہ سے چیخیں نکل پڑیں، اور قتل کی خوفناک تسویق نے اس پر پھر غلبہ پا لیا۔ اسی شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ مجھے رسیوں سے باندھو مضبوط رسیوں سے اور مجھے اس طرح باندھو جس طرح بھیڑیے کو باندھا جاتا ہے اور ڈاکٹر کال مائل کو اطلاع کرو ....

ڈاکٹر کال مائل کے معالجے کے بعد اس نے اپنے آپ کو دار المجانین میں داخل کرا لیا۔ داخلے سے پہلے شام کو اس نے ناظم دار المجانین کو لکھا۔ میں اب آپ کے ادارے میں سکونت اختیار کرنے والا ہوں۔ یہاں میں اسی طرح سے رہوں گا جس طرح رجمنٹ میں رہتا تھا آپ خیال کر لیں گے کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ اور بعض اوقات میں بھی یہ کہنے لگوں گا کہ مجھے صحت ہو گئی ہے۔ میرا آپ کبھی یقین نہ کیجیے کسی حیلے سے بھی مجھے باہر نہ نکلنے دیجیے۔ اگر میں رہائی کی درخواست کروں تو نگرانی دو چند کر دیجیے۔ آزادی سے میں صرف یہ کام لوں گا کہ جس جرم سے مجھے نفرت ہے وہ مجھ سے سرزد ہو جائے گا۔

جن لوگوں کو شراب افیون وغیرہ کی ٹھرک ہوتی ہے، وہ بھی اس قدر قوی

ہوتی ہے کہ معمولی آدمی اس کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرے کے ایک کونے میں شراب کا پیپہ رکھا اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں، تو بھی وہ شراب کے لینے کے لیے اس توپ کے سامنے سے گذرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو، اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں، اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے باز نہ رکھ سکے گا۔ لتی شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر مسے ساکن سنناٹی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانے میں لایا گیا۔ چند روز کے عرصے میں اس نے شراب کے حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانے کے اس حصے میں گیا جہاں جلانے کی لکڑیاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو کندے پر رکھا اور دوسرے میں کلھاڑی لے کر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔ اب بازو کو لیے خون بہتا ہوا چیختا ہے دو تھوڑی سی شراب لاؤ تھوڑی سی شراب لاؤ میرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے۔ اس وقت کی شور و پکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی۔ اس نے اپنے خون بہتے ہوئے بازو کو اس میں ڈالدیا اور پھر مُنہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا، اور فخریہ کہنے لگا اب مجھے تشفی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر جے ای ٹرنر ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص مے نوشی کی عادت چھڑانے کے لیے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتے کے عرصے میں اس نے ایلکوہل کے چھے کنستر خالی کر دیے جن میں بہت ہی خراب قسم کا ایلکوہل تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب اس اشتہا کو دبانا میرے لیے اسی قدر ناممکن ہے جس قدر قلب کی حرکت کا روکنا۔

جذبۂ عشق و محبت بھی ایک قسم کا خبط ہے جو ہم سب کو ہوتا ہے، اگرچہ ویسے بالکل ہوشمند ہوں۔ یہ محبوب کے ساتھ نفرت ہونے کے باوجود بھی ہو سکتا ہے اور جب تک یہ ہوتا ہے انسان کی کل زندگی اس کی موجودگی سے منقلب

ہو جاتی ہے۔ چنانچہ الغائری اپنی غیر معمولی قوت ضبط اور ایک خاتون سے غیر معمولی عشق کی کشمکش کو بیان کرتا ہے۔

"میں خود اپنی نظر میں باعث نفرت ہو گیا، اور مجھ پر رنج و الم کی ایسی حالت طاری ہو گئی جو اگر زیادہ عرصے تک رہتی تو لازماً جنون یا موت کا باعث ہوتی۔ میں اپنی شرمناک بیڑیاں جنوری ۱۸۵۲ء کے ختم تک پہنے رہا، اور اس وقت میرا اشتغال جو اب تک رکا ہوا تھا انتہائے شدت کے ساتھ بھڑک اٹھا۔ ایک روز شام کو تماشے (جو اٹلی میں نہایت ہی بے مزہ اور تھکا دینے والی تفریح ہوتی ہے) سے لوٹنے کے بعد جہاں کے میں چند گھنٹے اس عورت کے رہا تھا جس سے مجھے محبت اور عداوت دونوں تھی، میں نے اس امر کا تہیہ کیا کہ اب خود کو ہمیشہ کے لیے اس کے جوے سے آزاد کرتا ہوں۔ تجربے سے مجھے یہ بات معلوم ہوئی کہ دور ہو جانے سے بجائے اس کے کہ میں اپنے ارادے میں ثابت قدم رہوں اور کمزوری واقع ہوتی ہے۔ اس لیے میں اپنا اس سے بھی سخت امتحان لیا، اور اپنے مزاج کی ضد سے یہ توقع تھی کہ اس میں مجھے یقیناً کامیابی ہو جائے گی کیونکہ یہ مجھے زیادہ سے زیادہ کوشش پر مجبور کرے گا۔ میں نے ارادہ کیا کہ میں اپنے گھر سے نہ نکلوں جو اس خاتون کے گھر کے بالکل سامنے تھا۔ اس کی کھڑکی پر نظر رہے گی اس کو آتے جاتے دیکھوں گا، اس کی آواز سنوں گا، مگر اس کا عزم کر لیا کہ اس کی کسی تحریک سے کسی محبت کی یاد یا اور کسی تدبیر سے بھی اب دوستی کی تجدید نہ کروں گا۔ میں نے اس امر کا فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنے آپ کو یا تو اس شرمناک غلامی سے آزاد کر لوں یا مر جاؤں۔ اپنے عزم کو قوی کرنے کے لیے اور بدنامی کے الزام کے بغیر اپنے ارادے کی تبدیلی کے امکان کو دور کرنے کے لیے میں نے اپنے ارادے سے اپنے ایک دوست کو مطلع کیا جو مجھ سے بہت محبت کرتے تھے اور جن کی میرے دل میں بھی بہت عزت تھی۔ ان کو میری حالت پر بہت افسوس تھا، لیکن یہ دیکھ کر وہ میرے عمل کے متحمل نہیں ہو سکتے اور میں اس کو ترک نہیں کر سکتا انھوں نے کچھ عرصے سے میرے پاس آنا جانا ترک کر دیا تھا۔ میں نے ان کو ایک مختصر خط لکھا، اور

اس میں اپنے عزم کا ذکر کیا، اور اپنے استقلال کے ثبوت کے طور پر میں نے اپنے بھدے سرخ بالوں کی ایک لمبی لٹ کاٹ کر بھیجدی۔ میں نے اس کو ارادۃً کاٹ دیا تھا تاکہ میں باہر نہ نکل سکوں، کیونکہ اس زمانے میں صرف ادنیٰ طبقے کے لوگ اور ملاح ہی مجمع عام میں بال کٹوا کر نکلتے تھے۔ میں نے اپنے رقعے کے ختم پر اپنے ان دوست کو لکھا تھا کہ تمہیں قسم ہے تم اپنی موجودگی اور مثال سے میری ہمت کو بڑھاؤ۔ اس طرح اپنے گھر میں مقید ہو کر میں نے ہر قسم کی میل اور ملاقات کی ممانعت کر دی۔ اس حالت میں میرے ابتدائی پندرہ روز سخت تکلیف و کرب میں گزرے ہیں ہر وقت روتا اور ہائے ہائے کرتا تھا۔ میرے بعض احباب اور میری تکلیف سے شاید اس لیے کہ میں نے اپنی حالت کے متعلق ان سے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا، اظہار ہمدردی کرنے لگے۔ مگر میرا چہرہ اور کل وجود میری تکلیف کی غمازی کر رہا تھا۔ اس حالت میں میں نے ایک اخبار پڑھنا شروع کیا مگر اس کے صفحے کے صفحے پڑھجاتا تھا اور ایک لفظ بھی سمجھ میں نہ آتا تھا۔۔۔۔۔۔۔

مارچ ۱۷۶۹ء کے ختم تک میں نے وہ مہینے تقریباً مجنونوں کی طرح سے گذارے، لیکن اب آخر میں دل میں یکبیک ایک ایسا خیال پیدا ہوا جس سے میرے رنج و الم میں کمی ہو گئی۔

یہ خیال شعر گوئی کا تھا، جس کے متعلق الفائری اپنی پہلی کوششوں کا ذکر کرتا ہے، جو اس نے اس مرضی حالت میں کی تھیں۔

"اس مشغلے سے مجھے یہ فائدہ ہوا کہ رفتہ رفتہ عشق و محبت کا بھوت اترنے لگا اور میری عقل اتنی مدت سے مدہوش پڑی تھی بیدار ہو گئی۔ اب میرے لیے خود کو کرسی سے بندھوانا ضروری نہ تھا جس سے میں خود کو اپنے گھر سے نکلنے اور محبوبہ کے گھر تک جانے سے روکتا تھا۔ میں نے یہ تدبیر خود کو بہ جبر ہوشمند بنانے کے لیے نکالی تھی۔ جن رسیوں سے میں نے اپنے آپ کو بندھوایا تھا تو ان کو ایک چادر سے ڈھانپے رکھتا اور صرف ایک ہاتھ کو کھلا رکھتا تھا جتنے آدمی مجھے دیکھنے آتے تھے ان میں سے ایک کو بھی یہ شبہ

نہیں ہوا کہ میں بند ہا ہوا ہوں۔ اس حالت میں میں گھنٹوں رہتا تھا۔ الیاس جو میرا جیلر تھا صرف اسی کو اس راز کا علم تھا۔ جب میرے جذبے کی شدت کم ہو جاتی تو وہ مجھے کھول دیا کرتا تھا مگر جتنے مجنونانہ طریقوں سے میں نے کام لیا ان میں سے ایک سب سے عجیب و غریب تھا اور وہ یہ تھا کہ میں تماشے کے ختم پر تھیٹر میں اپالو کا سوانگ بھر کر بانسری ہاتھ میں لیے اپنے کچھ شعر گاتا ہوا نکلتا تھا۔ یہ بہروپ میری طبیعت و مزاج کے بالکل منافی تھا۔ اس حرکت کا میرے پاس صرف یہی عذر ہے کہ مجھے اپنی جذبے کی شدت کی تاب نہ تھی۔ مجھے اپنے جذبے کے مقصود اور خود اپنی ذات کے مابین ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دینا ضروری معلوم ہوتا تھا۔ اور مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ ان میں سب سے قوی وہ شرم ہے جو اسی محبت کی تجدید میں عام مضحکے کی بنا پر مجھ کو محسوس ہو گی جس کو میں بہ اعلان ترک کر چکا ہوں"۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مصر تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے۔ اس کو اپنے ہاتھ میلے معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو دھلنا چاہیئے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ میلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف کو دور کرنے کے لیے وہ ان کو دھوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد یہی تصور پھر آجاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے ہیں ختم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک طور سے نہیں پہنے اور اس خیال کے دور کرنے کے لیے وہ ان کو بار بار اُتارتا اور پہنتا ہے یہاں تک کہ اسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے۔ بہت ہی کم لوگ ہوں گے جن کو کبھی بستر پر لیٹ کر اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ بند کرنا تو بھول ہی گیا ہوں، یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی ہے۔ اور بہت کم لوگ ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف و شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادۂ مزاحم

ان واقعات کے مقابلے میں جن میں قوت مزاحم کم ہوتی ہے، تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے، وہ ہیں جن میں تسویق ناکافی ہوتی ہے یا قوتِ مزاحم بہت زیادہ ہوتی ہے۔ جلد اول میں صفحہ ۴۰۱ پر جو حالت بیان کر آئے ہیں اس سے تو ہم سب واقف ہیں۔ اس میں چند لمحے کے لیے ذہن سے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے۔ اور ہم کسی متیقن شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پُر اثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے۔ بعض معروضات تو معمولاً ہم سب میں اسی طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ویسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی علامت خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن مندرجۂ بالا حالات میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اوندھا سیدھا ہو جاتا ہے لاطینی میں مثل ہے Video meliora proboque اور اس سے آخر الذکر حالت پوری طرح پر ظاہر ہوتی ہے۔ اول الذکر حالت کو بے خیالی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ گوسلین کہتا ہے کہ "مریض داخلی و ذہنی اعتبار سے عقل کے مطالبات کے مطابق ارادہ کر سکتے ہیں وہ عمل کرنے کی خواہش محسوس کرتے ہیں، مگر جس طرح سے عمل کرنا چاہئے اس طرح سے وہ عمل نہیں کر سکتے ...... ان کا ارادہ بعض حدود سے گزر نہیں سکتا۔ دیکھنے والے کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمل کا زور ان کے اندر رکا ہوا ہوتا ہے"۔ میں ارادہ کرتا ہوں مگر خود کو

تسویقی ارادے اور فعلی عزم میں نہیں بدلتا۔ ان میں سے بعض مریضوں کو اس کمزوری و مجبوری کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جس سے ان کا ارادہ متاثر ہوتا ہے۔ اگر تم ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دو تو وہ دن دن بھر بستر یا کرسی پر گذار دیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان سے مخاطب ہوتا ہے یا ان کو جوش دلاتا ہے تو وہ مناسب طور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، اگرچہ ان کا بیان مختصر ہوتا ہے، اور اشیا کے متعلق خاصی اچھی طرح سے اظہار رائے کرتے ہیں"۔

باب ۲۱ میں متعلم کو یاد ہوگا کہ یہ کہا گیا تھا کہ جس حقیقت سے ایک شے ذہن کو متاثر کرتی ہے وہ (جہاں اور چیزیں ہوتی ہیں) اس قوت کے متناسب ہوتی ہے، جو یہ بہ حیثیت تہیج ارادہ رکھتی ہے۔ یہاں صداقت کا دوسرا پہلو ہماری نظر کے سامنے آتا ہے۔ وہ تصورات اشیا یا ملحوظات جو (ان کا ملی کی حالتوں میں)۔ ارادے کو متاثر کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہ اس حد تک بعید و غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں اشیا کی حقیقت کو جو ان کے بہ حیثیت محرکات کے موثر ہونے سے تعلق ہے ایک ایسا افسانہ ہے جو اب تک کبھی پوری طرح پر بیان نہیں ہوا۔ انسانی زندگی کا اخلاقی حزنیہ محض اس واقعے کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے، کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے، جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعقلات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر ان کی قسموں کے اختلاف سے پتا چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا، جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے، یا جو محض عواطفی یا شرابی تدبیر ئے یا واماندے ہوتے ہیں، جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے، اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم نے ان لوگوں کی طرح کوئی متمتع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی البصیرت کا تعلق ہے،

باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالانعام کہتے ہیں، دودھ پیتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پردہ بڑبڑانا اور شور مچانا ان کا دیکھنا اور تنقید کرنا اعتراض کرنا خواہش کرنا اور تقدیر سے عزم کرنا کسی عزم بالجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا۔ ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی، اور ان کی گفتگو جملۂ شرطیہ سے کبھی جملۂ انشائیہ میں منتقل نہیں ہوتی۔ یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے، کسی وید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسو اور رسٹیف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسویقی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی ٹرینوں کی طرح جن کو راستے پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستے پر قابض رہتی ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فتیلہ کا شعلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس شخص کے کردار پر اس طرح سے اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاگ گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھیرا کر اپنے بٹھالیجانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جاد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سے سب سے زیادہ المناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج ومحن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ کب کوشش ارادے کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہً قلیل الوقوع اور معیاری تسویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جبلی اور عادتی اقسام کی تسویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مسوق کے ہیجان روک دیئے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن ہیرو اور مخبوط الحواس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں، جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجۂ عمل کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ تقاضا کی راہ سے

وقوع پذیر ہوا ہے لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادے یا سعی کے متعلق اس سے کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم از کم مزاحمت کے راستے کی تعریف اس طرح کریں کہ کم از کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستے سے عمل ہوتا ہے تو طبیعی قانون ذہنی حلقے پر بھی صادق آنا چاہئے۔ لیکن ارادے کی تمام مشکل حالتوں میں جب شاذ اور معیاری محرکات پر عمل ہوتا ہے، تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا ہے وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی۔ اور یہ کہ معمولی محرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اف تک نہیں کرتا یا جو شخص فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ملامت بناتا ہے، اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو اختیار کر لیا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریصات و تسویقات پر غالب آ گیا۔

لیکن کاہل شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پاتے ہیں اپنی شجاعت و جرأت کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات کے تو عیاش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی و بیکاری ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں، میرے کان فرائض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری محرکات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں معیاری ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت

پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش وسعی سے پہنچتی ہے، جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے لیکن قوت میاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک میاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب وکامران ہوتا ہے، تو اس کی مقدار کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت، اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر میاری یا اخلاقی عمل کی مختصراً تعریف کرنی ہو تو اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت ومخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔

ان واقعات کو علامات کے ذریعے سے اس طرح سے مختصراً ظاہر کر سکتے ہیں م میلان کے بجائے ہے۔ ت تسویق میاری کی نمائندگی کرتی ہے۔ س سعی کے لیے ہے۔

ت < بذاتِ خود م

ت + س > م

بہ الفاظ دیگر اگر س کا ت پر اضافہ ہو جائے تو م فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن س، ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاقی اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم وبیش کر سکتے ہیں اگر ہم اس کو ہر طرح پر کام میں لائیں، تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں۔ کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود یہی اثر مرتب ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے بلکہ فی الحال ہم اپنے تفصیلی بیان کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والم سرچشمۂ عمل کی حیثیت سے

مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن عمل کے

ساتھ لذات و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے، اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے، اور یہ اس کو منضبط کرتے ہیں۔ بعد میں خیالات لذات و آلام مزاحمی و تسویقی قوت حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو، بلکہ یہ عموماً اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈانٹے کہتا ہے nesson maggior dolore اور نہ یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ ہومر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات باعث تفریح ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ لذات خاص عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں، اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاحم، اس لیے لذات و آلام کے خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویقی اور مزاحمی قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت ہو سکتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی لذت باقی رہتی ہے اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو ہمارے عضلی انقباضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس کے ہاتھ باعث تکلیف بننے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں۔ بہت سی لذتیں ایسی ہیں کہ جن کا ایک بار ان کا ذائقہ چکھ لینے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری رکھنا ناگریز ہو جاتا ہے جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع اور مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے محض یہی محرک ہوتے ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعد تمثالات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آرام کا اثر ہماری حرکات پر بہت زیادہ ہوتا ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ محرک حرکت صرف لذات و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبلی اور جذبی اظہارات میں ان کو قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہوگا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا ہوگا، اور ناک بھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا ہوگا کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لیے شرماتا ہے کون شخص ہے جو غصہ، غم یا خوف میں ایسی حرکتیں

کرتا ہے جن کی داعی ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراراً ایسی قوت سے عمل میں آتی ہیں، جو عقب میں ہوتی ہے، جس کو محرک ایسے نظام عصبی پر صرف کرتا ہے جو اس کے مطابق عمل کرنے پر تیار ہوتے ہیں۔ جن چیزوں کے دیکھنے سے ہم غصہ محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے اور ہنسنے کا باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور میں ہمارے سامنے آئیں، ان میں یہ خاص تسویقی قوت ہوتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجاوز نہیں کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں یہ کیفیت زیادہ ہوتی ہے۔ بعض ذہنی حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا ہے اور بعض میں دوسری طرف۔ احساسات لذت والم میں یہ ہوتی ہے، حقیقت کے ادراکات و تعقلات میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور پر یا کلیۃً اس کا حامل ہو شعور کا یا عصبی عمل کا جو اس نہ میں ہوتا ہے، خاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے کے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں، اب ہمیں ان کو اس طرح سے بیان کرنا چاہیے، جس طرح سے وہ موجود ہیں اور جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر غائی اور ہر موقع پر اپنے آپ کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم میں مبتلا ہیں۔

ممکن ہے تخیل کو اس قسم کی تنگ مقصدیت جائز معلوم ہو، اور لذات و آلام ہی عمل کے لیے معقول و مناسب محرکات عمل معلوم ہوں، اور یہ معلوم ہو کہ یہی ایسے محرک ہیں جن پر ہم کو عمل کرنا چاہیئے۔ یہ ایک اخلاقیاتی مسئلہ ہے جس کی تائید میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ مگر یہ نفسیاتی مسئلہ نہیں ہے۔ اور اس سے ان محرکات کی نسبت کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جن پر ہم واقعتاً عمل کرتے ہیں۔ یہ محرکات لاتعداد اشیا سے فراہم ہوتے ہیں، جو ہمارے عضلات ارادہ کو

ایسے ہی خود حرکتی عمل کے ذریعے سے متہیج کرتے ہیں، جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے جس کے ذریعے سے یہ ہمارے سینوں میں ایک بخار کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربے ہی سے ہو سکتا ہے، کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور جبلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلے پر ہم کو مطمئن ہو جانا چاہیے اور ایسی سادگی کے پیچھے نہ پڑنا چاہیے، جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت و الم کو کوئی دخل نہیں ہوتا، تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہوگا جو عادتی بن چکے ہیں۔ زندگی کے معمولی افعال کپڑے پہننا اور اُتارنا کام کے لیے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت و الم کے بلا کسی حوالے کے ہوتا ہے، سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصور ساحر کی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں، اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک بار میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں۔ لاپروائی کے عالم میں خود کو میز پر چاقو کا دستہ پھراتے ہوئے دیکھتا ہوں، اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے، جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے ایسی تکلیف کا اندیشہ ہے، جس سے محفوظ رہنے کے لیے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں، اور اس لیے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چھلک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خالص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ نہیں بتائی جا سکتی۔

یا ایک جھینپو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا، جس کو ایک چھوٹی سی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے، تو وہ نہایت ہی

سرد مہری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو سخت گراں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا، اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے، کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گزرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سرزد نہیں ہو جاتی۔ اس قسم کی جبری ارادے کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا، کہ یہ استحضاری لذت کے نتایج ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان کو استحضاری مفید چیزوں کے زمرے میں بھی شمار نہیں کیا جا سکتا۔ مفید چیزوں کے لیے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لذات ہم کو اکثر اسی بنا پر اپنی جانب مائل کرتی ہیں کہ ہم ان کو اچھی چیزیں خیال کرتے ہیں۔ مثلاً مسٹر اسپنسر لذات کے حصول کے لیے اس بنا پر زیادہ زور دیتے ہیں کہ یہ صحت کے لیے مفید ہوتی ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذات کے عنوان کے تحت نہیں آتے، اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے تحت بھی نہیں آتے۔ کل مرضی تسویقات اور بیماری کے مقررہ تصورات اس کی مخالف مثالیں ہیں۔ اسی حالت میں فعل کو اس کو خرابی ہی سے طلبی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے کا ذکر ہے کہ ایک طالب العلم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل پر سے گر پڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو، جو میرا دوست بھی تھا اس کھڑکی کے پاس سے روزانہ گذرنا پڑتا تھا اور آتے جاتے اس کا یہی جی چاہتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا بھی تھا اس لیے اپنے ناظم سے اس نے اس کا ذکر کیا جس نے کہا بہتر ہے اگر تمہارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور گرنا چاہئے۔ جاؤ! اور ضرور گر دیکھو۔ اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی حرص آ جانے کے متعلق بیمار ذہنیتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس شخص کے کہیں

زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ درد پیدا کرنے کے لیے اس کو بار بار دباتا ہے اگر کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لیے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار سونگھتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہمل وبیہودہ جملے کو بار بار دہراتا رہا اور اس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اور مہمل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا

لہذا جو لوگ لذت والم کے نظریہ کے قائل ہیں، اگر وہ معقولیت پسند ہیں تو انھیں اپنے نظریے کے منطبق کرنے میں بہت سے استثنا کرنے ہوں گے چنانچہ پروفیسر بین جو ایک معقولیت پسند انسان ہیں ان کے لیے مقررہ تصورات سے عمل کے واقع ہونے کا نظریہ ایک تکلیف دہ سنگ راہ ہے۔ ان کی نفسیات میں تصورات کا عمل تسویقی نہیں بلکہ رہبری و رہنمائی ہے۔ حالانکہ

"ارادہ کے مہیج صحیح یعنی کسی نہ کسی قسم کے لذت والم کی تسویق دینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے ...... عقلی رابطہ تصور کے بعد فعل کے عالم وجود میں آنے کے لیے کافی نہیں ہوتا (سوائے مقررہ تصور کی صورت کے) لیکن اگر فعل کے عمل میں آتے وقت کوئی لذت پیدا ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے تو پھر اس فعل کی علت مکمل ہو جاتی ہے۔ رہبر اور محرک دونوں تو میں موجود ہو جاتی ہیں۔

پروفیسر بین کے نزدیک لذات و آلام ارادے کے حقیقی محرک ہوتے ہیں

"لذت بخش یا المناک احساس (وہ واقعی ہو یا تصوری اصلی ہو یا ماخوذ) کے مقدم کے بغیر ارادہ مہیج نہیں ہو سکتا۔ ان تمام پردوں میں جن سے ہم محرکوں کو ڈھانکتے ہیں، ان دو بڑی شرطوں سے پتہ لگایا جا سکتا ہے۔"

چنانچہ جہاں کہیں پروفیسر بین اس اصول کا استثنے پاتے ہیں تو وہ منظہر کے حقیقی ارادی تسویق ہونے سے انکار کر دیتے ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں یہ خودکار عادات اور مقررہ تصورات کے نتائج ہیں۔ مقررہ تصورات ارادے کا صحیح راستہ طے کرتے ہیں۔

بے غرضانہ تسویق حصول لذت اور اغراض الم سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے ...... بے غرضانہ عمل کی میں ایک ہی صورت کا تعقل کر سکتا ہوں اور اسی میں یہ مفروض ہے کہ ارادے کا عمل اور مسرت کا حصول ہمیشہ یکجا نہیں ہوتا۔

مقررہ تصورات کی طرح سے ہمدردی میں بھی یہ ہوتا ہے کہ یہ لذات کی تائید میں ارادے کے جو باقاعدہ اخراجات ہوتے ہیں ان سے متصادم ہوتی ہے۔

اس طرح پر پروفیسر بین تمام اہم واساسی واقعات کو تسلیم کرتے ہیں۔ لذات و آلام ہماری فعلیت کے صرف ایک جزو کے محرک ہیں لیکن فعلیت سے محض اس جزو کو جس کے یہ احساسات محرک ہوتے ہیں وہ باقاعدہ اخراجات اور ارادے کی حقیقی تسویقات کے نام سے موسوم کرنے کو ترجیح دیتے ہیں اور باقی کل کو محض معمے اور چیستاں خیال کرتے ہیں جن کے متعلق کوئی معقول بات نہیں کہی جا سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جنس کی ایک نوع کو تو جنسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور باقی انواع کو یونہی چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے لیے جو مناسب نام سمجھیں تلاش کر لیں۔ یہ محض لفظی باتیں ہیں۔ اس سے وضاحت میں کس قدر اضافہ نہ ہو جائے گا کہ جنس یعنی عمل کے سرچشموں کو مجموعی طور پر ایک شے سمجھا جائے اور پھر اس کے مابین لذت و الم کو اور جو انواع ملیں ان سے ممیز کیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ لذت و عمل کے تعلق میں ایک پیچیدگی ہے جس کی بنا پر ایک حد تک وہ لوگ معذور سمجھے جا سکتے ہیں جو اس کو واحد سرچشمۂ عمل کہتے ہیں۔ اس پیچیدگی کی طرف ہمیں کچھ نہ کچھ توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

جو تسویق خود کو فوراً خارج کرتی ہے عموماً وہ لذت والم سے بالکل بیگانہ ہوتی ہے مثلاً سانس لینے کی تسویق۔ لیکن اگر اس قسم کی تسویق کو کوئی خارجی قوت روک دے تو سخت بےچینی کا احساس پیدا ہوتا ہے، مثلاً دمہ کے ضیق النفس میں۔ اور جس حد تک اس وقت روکنے والی قوت پر انسان غلبہ پاتا ہے اس کو سکون محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً دمہ کے دورے کے کم ہونے کے بعد جب ہم سانس لیتے ہیں۔

یہ سکون لذت بخش معلوم ہوتا ہے اور وہ ہیجنی المناک۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل تسویقات کے گرد خوشگوار اور ناگوار احساس کے ثانوی امکانات جمع ہو جاتے ہیں، جو اس لحاظ سے ہوتے ہیں کہ فعل کو کس طرح سے عمل میں آنے کا موقع ملتا ہے۔ یہ کامیابی اخراج یا اتمام کے لذات و آلام بلا لحاظ اس کے اپنا وجود رکھتے ہیں کہ ابتدائی سرچشمۂ عمل کیا ہے۔ جب ہم کامیابی کے ساتھ خطرے سے باہر نکل آتے ہیں تو ہم خوش ہوتے ہیں اگرچہ خوشی کا خیال یقیناً وہ نہیں ہوتا جس سے ہمارا راہ مفر کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ان مدارج کے طے کر لینے سے بھی ہم خوش ہوتے ہیں جن کے طے کرنے کے بعد ہم کو اپنی کسی شہوانی خواہش کی تکمیل کی توقع ہوتی ہے اور یہ خوشی اس لذت سے علیحدہ ہوتی ہے جو اس خواہش کے پورا ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب کسی فعل کے دوران عمل میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے تو ہم کھسیانے اور ناخوش ہوتے ہیں اور ہم اس وقت تک بےچین رہتے ہیں جب تک کہ اخراج دوبارہ نہیں ہو لیتا۔ اور یہ بات اس وقت بھی اسی طرح سے صحیح ہوتی ہے جب کہ فعل لذت والم سے بیگانہ ہوتا ہے یا اس لئے محض الم ہی کی توقع ہوتی ہے جس طرح سے یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا مقصود صریحاً لذت ہوتی ہے۔ غالباً پروانے کو اگر شعلے کے قریب جانے سے روک دیا جائے تو وہ ایسی قدر رول گرفتہ ہوتا ہے جس قدر کہ عیاش جب کہ اس کو اس کے لذت بخش مشغلے سے روک دیا جائے۔ اور ہم کو اگر کسی بالکل معمولی کام سے روک دیا جاتا ہے جس کے عمل میں آنے سے ہم کو کوئی خاص لذت نہ ہوتی تو بھی ہم کھسیانے ہوتے ہیں محض اس وجہ سے کہ رکاوٹ ہی غیر خوشگوار شے ہے۔

اب ہم اس لذت کو جس کی خاطر فعل کیا جاتا ہے پیش نظر لذت کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کی کوئی لذت مقصود نہیں ہوتی اس وقت بھی تسویق کے شروع ہونے کے بعد یہ خوشگوار ترین فعل ہو سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے عمل میں آنے سے لذت نصیب ہوتی ہے اور اس کے اندر ناکام رہنے سے اور اس میں رکاوٹ واقع ہونے سے تکلیف ہوتی ہے۔ ایک خوشگوار فعل اور ایک ایسا فعل جس کی غرض لذت ہوتی ہے

دو بالکل علیحدہ تعقل ہیں، اگرچہ جس وقت کسی لذت کے عمداً حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہو، اس وقت یہ دونوں ضم ہو کر ایک ہی مقرون مظہر بن جاتے ہیں۔ میرے نزدیک تو لذت پیش نظر اور محض لذت عمل کے خلط سے عمل کا نظریۂ لذت اس قدر قرین قیاس معلوم ہونے لگا ہے۔ ہم ایک تسویق محسوس کرتے ہیں بلا لحاظ اس کے کہ یہ کہاں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس پر عمل کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اگر اس عمل میں کوئی شئے مانع ہوتی ہے تو تکلیف محسوس کرتے ہیں اور اس میں کامیابی ہوتی ہے تو ایک قسم کا سکون۔ موجودہ تسویق کے مطابق جو عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ خوشگوار ہوتا ہے۔ اور معمولی لذتی اس واقعے کو اس طرح سے ظاہر کرتا ہے کہ ہم اس خوشگواری کی خاطر عمل کرتے ہیں، جو ہم کو عمل سے محسوس ہوتی ہے۔ مگر یہ بات کسی کو نظر نہیں آتی، کہ اس قسم کی لذت کے ممکن ہونے کے لئے تسویق بھی ایک مستقل واقعے کی صورت میں پہلے سے موجود ہونی چاہئے۔ کامیاب عمل سے جو لذت محسوس ہوتی ہے، وہ تسویق کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کی علت نہیں ہوتی ہم کو اس وقت تک عمل کے اختتام کی لذت نہیں ہو سکتی جب تک کسی اور ذریعے سے تسویق پیدا نہ کر لیں۔

یہ صحیح ہے کہ خاص موقعوں پر (انسانی دماغ اس قدر پیچیدہ ہے) لذت سے اختتام عمل ہی کی لذت مقصود ہو جاتی ہے۔ اور صورتیں ایسی جن پر نظریۂ لذت کے حامی بہت زور دیں گے۔ فٹ بال کے کھیل یا لومڑی کے شکار کو لو۔ کون شخص ہے جو لومڑی کو محض اس کی خاطر مارتا ہے، یا گیند کو ایک خاص نقطے تک پہنچانا چاہتا ہے۔ مگر تجربے سے ہم یہ جانتے ہیں کہ اگر ہم ایک بار اپنے اندر کوئی تسویقی ہیجان پیدا کر لیتے ہیں، تو اس کا با وجود مخالفتوں کے کامیابی کے ساتھ اخراج ہو جانا ہم کو بیحد مسرت بخشتا ہے۔ لہٰذا ہم اپنے میں عمداً اور مصنوعی طور پر گرم تسویقی حالت پیدا کر لیتے ہیں۔ اس کے ہیجان میں لانے کے لئے مختلف متہیج کن جبلی حالات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ایک بار جب ہم میدان میں اتر آتے ہیں تو یہ اپنی انتہائی شدت کو پہنچ جاتا ہے۔ اور اپنی مساعی سے ہم کو وہ لذت حاصل ہوتی ہے جو عمل کے کامیابی کے ساتھ ختم ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے، اور مردہ لومڑی یا گول میں گیند کے داخل ہو جانے سے کہیں زیادہ ہماری مقصود ہوتی ہے، اکثر ایسا ہی فرائض کے بارے میں ہوتا ہے۔ بہت سے افعال ایسے ہیں، جو دوران عمل میں جبراً کئے جاتے ہیں اور جب تک وہ ختم نہیں ہو لیتے

اس وقت تک لذت نصیب نہیں ہوتی اور جو ان کے انجام پا جانے کی مسرت ہوتی ہے۔ اس قسم کے ہر تدریجی کام کے متعلق ہملٹ کی طرح سے ہم کہتے ہیں

او بد بخت کینہ

کاش کہ میں اس کے درست کرنے کے لئے پیدا نہ ہوا ہوتا۔

اور پھر اکثر ہم اس اصل تسویق پر جو ہم کو آمادۂ عمل کرتی ہے یہ زائد تحریک بھی اضافہ کر لیتے ہیں کہ جب یہ اس قدر انجام پا جائے گا تو ہم کو کتنی خوشی ہوگی۔ خود اس خیال کے اندر بھی ایک تسویقی کیفیت ہوتی ہے۔ مگر اس بنا پر کہ اس طرح سے لذت اختتام کبھی کبھی لذت مقصود ہو سکتی ہے، یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر جگہ اور ہمیشہ عمل کا مقصود لذت ہی ہوتی ہے، مگر لذتی فلاسفہ بظاہر یہی فرض کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا حال تو بالکل ایسا ہے کہ چونکہ کوئی جہاز بغیر کوئلہ صرف کئے بحری سفر نہیں کرتا، اور بعض جہاز کبھی کبھی کوئلے کے امتحان کے لئے بحری سفر کرتے ہیں۔ اب اس سے ہم یہ فرض کر لیں کوئی جہاز بحری سفر کوئلہ جلانے کے علاوہ اور کسی غرض سے کرتا ہی نہیں۔

جس طرح سے ہم کو کام کے ختم کرنے کی لذت کی خاطر عمل کرنے کی ضرورت نہیں، اسی طرح سے ہم رکاوٹ کی بےچینی سے بچنے کی غرض سے بھی عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے یہ بےچینی قطعاً اس واقعے کی بنا پر ہوتی ہے کہ فعل اور وجوہ کی بنا پر پہلے ہی سے عمل میں آنے کی جانب مائل ہوتا ہے۔ اور یہی اصل وجوہ ہیں اس کے جاری رکھنے پر مجبور کرتے ہیں، اگرچہ رکاوٹ کی بےچینی بعض اوقات ان کی تسویقی قوت کے زیادہ ہو جانے کا موجب ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ مجھے اس سے تو انکار نہیں ہے کہ لذات و آلام محسوس اور تصوری دونوں قسم کے ہمارے کردار کی تحریک میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ مگر مجھے اس امر پر اصرار ہے کہ محض یہی محرک نہیں ہوتے، بلکہ ان ذہنی مقاصد کی طرح اور بھی بہت سے مقصد ہوتے ہیں جن کو ایسی ہی تسویقی اور مزاحمی قوت حاصل ہے۔

اگر اس شرط کا جس پر اشیا کی تسویقی اور مزاحمی قوت مبنی ہوتی نام ہی معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کیا جائے کہ یہ ان کی دلچسپی ہے۔ دلچسپ ایسا عنوان ہے جس کے

ماتحت خوشگوار و ناگوار ہی ہیں بلکہ وہ چیزیں آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسی ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادتی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عادتی راہوں سے گذرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسویق کا راز ان خاص علائق میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوں (کیونکہ کل تصورات کے اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علائق ہوتے ہی ہیں)، بلکہ ایک ابتدائی مظہر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ فوریت و اہمیت ہے جس سے یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک بار یہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسویق ضرورت سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصوری حرکی عمل تنویم کے اشارہ مرضی تسویق اور جبری ارادے میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہ ہوتا جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت والم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ یہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں عزیمت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضا ہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسویق قوت کی اولین شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روکتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کرا دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔ اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنے خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے تصورات کے مابین ایک تعلق ہے

عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف مبادی کا تذکرہ

ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ایک بار ذہن میں آجانے پر ارادے کی نفسیات ختم ہوجاتی ہے۔ اس کے بعد حرکات کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مظاہر ہیں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عصبی واقعات کے بعد ہوتے ہیں، جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہوجاتا ہے، اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے۔ جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق اس سے ہے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہوجاتا ہے۔ میں چھینکنے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی۔ میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے میز پر جو چیز رکھی ہے وہ فرش پر سے کھسکتی ہوئی میرے پاس چلی آئے مگر یہ نہیں آتی۔ میرا ارادہ عطسی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کرسکتا جس طرح سے میز کو حرکت پر مجبور نہیں کرسکتا۔ لیکن دونوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور جس وقت تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہوجاتی ہے اس وقت عمل ارادی مکمل ہوجاتا ہے، حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو تعمیلی عضو و پیچ کا ہوتا جس کا حلقۂ عمل ذہن سے خارج ہے۔

تشنج حرکی اور رام الصبیان میں حرکت کا استحضار اور اس کے وقوع پر آمادگی معمولی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن اولی تعمیلی مرکز بے قاعدہ ہوتے ہیں اور اگرچہ ان کا تصورات کے ذریعے سے اخراج ہوتا ہے، مگر اس طرح سے اخراج نہیں ہوتا جس سے صحیح متوقعہ حرکات کا اعادہ ہو۔ افیزیا میں مریض کے ذہن میں ان الفاظ کی تمثال آتی ہے جن کو وہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن جب وہ منہ کھولتا ہے تو وہ اس سے ایسی آوازیں سنتا ہے جن کا اس نے قطعاً ارادہ نہ کیا تھا۔ اس سے ممکن ہے سخت غصہ پیدا ہو یا وہ سخت مایوس ہوجائے اور ان جذبوں سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کا ارادہ بالکل درست ہوتا ہے۔ فالج صرف ایک قدم اور آگے

بڑھ جاتا ہے، اُستلائی شتری میں خلل ہی واقع نہیں ہوتا بلکہ بالکل شکست ہو جاتی ہے۔ ارادہ تو ہوتا ہے لیکن ہاتھ اس طرح سے بے حرکت رہتے ہیں جیسے کہ میز۔ مفلوج کو اس کا احساس ورائندہ حسول سے متوقعہ تغیر کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے۔ وہ اور کوشش کرتا ہے یعنی وہ اپنے ذہن میں عضلی سعی کی حس کا تصور کرتا ہے، اور اس کے ساتھ اس آمادگی کا بھی تصور کرتا ہے، کہ یہ واقع ہو جائے گی۔ یہ دونوں باتیں ہو جاتی ہیں۔ اس کے چہرے پر شکن آتے ہیں، وہ اپنا سینہ پھلاتا ہے وہ اپنے دوسرے ہاتھ کی مٹھی کو باندھتا ہے، لیکن مفلوج بازو اسی طرح سے بے حرکت رہتا جس طرح سے کہ یہ پہلے تھا۔

پس ارادے کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب مبحث میں اس وقت پہنچتے ہیں۔ کہ کس عمل کے ذریعے سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے۔ جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں، ان کے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے قوانین کا حس ائتلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تو اعادہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا تو ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور ائتلاف دو ایسے لفظ ہیں کہ ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجیہات لازمی طور پر انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے۔ توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطے تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آرہی ہے کہ اگر ارادے سے کسی شے کا پتا چلتا ہے تو توجہ یا سعی کا۔ الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے۔ اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح توجہ کی جاتی ہے تو حرکی نتائج فی الفور ظہور میں آجاتے ہیں۔ ایسا عزم جس کے پیش نظر حرکی نتائج اس وقت عمل میں آنے والے نہ ہوں، جب تک کوئی بہت بعیدی شرط پوری نہ ہو جائے، اس کے اندر لفظ اب کے

علاوہ حرکی فرمان کے کل نفسی عناصر موجود ہوتے ہیں۔ اور ہمارے اکثر نظری یقینوں کا یہی حال ہے۔ عملی طور پر ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین کے معنی ذہن کی ایک خاص مشغولیت اور اس تعلق کے ہیں جو اس شے کو جس کی نسبت یقین ہوتا ہے ذات کے ساتھ محسوس ہوتا۔ اور ہم جانتے ہیں کہ بہت سے یقینوں کی صورت میں ان کو اس حالت میں باقی رکھنے اور مخالف تصورات سے مغلوب نہ ہونے دینے کے لئے کس قدر پیہم توجہی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین منظہر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربے سے معلوم ہوگی، کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی قوی جذبے کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبے میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبۂ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا ہی سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی شروع کرنا۔ روپے کا بچانا بھی اسی قدر سہل ہوتا ہے جس قدر اس کا عشق بازی وعیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازے سے ہٹ آنا بھی اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازے تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا بھی دشوار ہوتا ہے جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمثالات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمثالات کے علاوہ اور کسی قسم کے تمثال ذہن کے سامنے آبھی جاتے ہیں، تو ان تمثالات کے ہجوم میں ان کا فوراً قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصے تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بکثرت ہوتے ہیں۔ اگر اداس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینوں میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے ہیجان میں لوگوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مشتعل کن چیز

ہوتی ہے ۔ جواب تو ہم دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے ۔ کیونکہ ہمارے غصے میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بنا پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں کہیں ایک بار ذہن میں جاگزیں ہوگئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی یہاں تک کہ اس کا آخری شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا ۔ اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے ۔ معقول تصورات کی اگر ایک مرتبہ خموشی کے ساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے ۔ اس لئے جذبے کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوش ہوش کی سماعت سے دور رکھے ۔ مجھے اس کا خیال نہ کرنا چاہیئے مجھ سے یہ نہ کہو ۔ غصے میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول خیال جذبے کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کہتے ہیں ۔ عقل کے اس آب سرد کے غسل میں کوئی شے ایسی سن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بیحد مخالف ہے اور محض انکاری ہوتی ہے ۔ جب وہ اپنی مردے کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے ٹھیر باز آ چھوڑ دے ! پلٹ جا ! بیٹھ جا ! تو اس پر کوئی حیرت نہ ہونی چاہیے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا ۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس وہمی آواز کو بلا خوف واندیشہ سنتا ۔ ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے اس کو مضبوط پکڑتا ہے ۔ اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود تمثالات کے ہجوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے پر تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے ۔ اس طرح سے توجہ کی سعی صحیحہ سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حماۃ و متعلقات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے ۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے ۔ کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حرکی اثرات ظاہر ہوتے ہیں ۔ دشواری اس کے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے، اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے ۔ لیکن توجہ کو کوشش کر کے

اسی معروض پر جاے رکھنا چاہیئے۔ یہاں تک کہ یہ نشو ونما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی سے باقی رکھ سکے۔ توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادے کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادے کا کام اس وقت عملی طور پہ ختم ہو جاتا ہے، جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حرکی مرکزوں کا پراسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضائے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطۂ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی خلقے میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصوری معروض کے متعلق ہوتی ہے مختصر یہ کہ ہمارا ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اگر ہم یوں ہی چھوڑ دیں تو ذہن سے خارج ہو جاتے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلاشرکت غیرے موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کے لئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بجھ جانے سے بچائے۔ اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہیے جب تک کہ یہ ذہن کو پر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمائندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہو اور ایسا ہو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادۂ حرکی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لیے ایسی کیوں نہ پیدا کر دی، جس سے اور

دیگر اجزا بھی اسی طرح ہمارے ارادے کے فوراً تابع ہو جاتے ۔

صفحہ ۱۳۱۵ میں فیصلے کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے۔ لیکن جس صورت میں صحیح تعقل تسویقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی تمام ذہانت و ذکاوت اس کو نظر سے دور کر دینے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات ناجائز معلوم ہونے لگیں۔ اور کاملی اور جذبے کو غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے شرابی کو تحریص کے موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے۔ اس کا ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے پی رہے ہیں۔ ایسی صورت میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد تہذیبی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سردی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے اتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں ہے یا یہ کہ اس وقت پی لینے سے یہ ہوگا کہ آیندہ کے لئے ایسا پکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے نہ ٹوٹے گا۔ یا یہ کہ بس ایکبار پئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں ہے وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کہہ لو۔ اور اس تعقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں غریب کی توجہ منعطف نہیں ہوتی لیکن وہ اگر ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اس تعقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ پینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصے تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کوشش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے قائم و باقی رکھے جس کو اگر یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو یہ ذہن سے نکل جائے۔

ممکن ہے جس وقت ذہن کی فطری روانی ہیجان کی طرف مائل ہو تو یہ سہو و بے اثر معلوم ہو، یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ مبہم و دشوار معلوم ہو ایک صورت میں کوشش کو ارادہ، مسوق کو دبانا ہوتا ہے۔ جہاز کی تباہی کے وقت تھکے ہوے ملاح کی حالت ارادۂ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دکھتے ہوے ہاتھوں اور تھکے ہوئے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہوگا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو، مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حاصل ہوتا فوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے (جو ممکن ہے) یا یہ کہ کسی آیت یا مصرع کے ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے کہ خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلے میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ استحضار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسویقی و مزاحمی صحیح الدماغ اور مخبوط الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر خبطی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں، لیکن یہ ان کو اس قدر قوی نظر آتے ہیں کہ ان سے باز نہیں رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھیکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہی میرے لئے حقیقت ہیں۔ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ "اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں، جیسی کہ مسٹر پینل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں۔ اس سے جرحی سوالات کئے گئے تو ان کے معقول جوابات دیے اور اپنی مشاقی کے متعلق

کاغذ پر دستخط کئے۔ لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس کے متعلق بڑ ہانکنی شروع کر دی۔ ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے (دوگن کی کتاب) ابتدائی حصے میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا، اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی۔ اب اگر اس کو اپنے وہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ اس قسم کے اشخاص ہیں ایں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کے لئے کافی دیر لگتی ہے.... جب جرح کی بنا پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تھک جاتے ہیں تو پھر وہ بے قابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے لارڈ ارسکن ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہیں جس نے ڈاکٹر منرو کے خلاف اس بناء پر دعوی کیا تھا، کہ اس نے مجھے بلا وجہ قید کر دیا ہے۔ مدعی علیہ کے وکیل نے اس پر نہایت سخت جرح کی مگر اس سے جنون کی خفیف سی علامت بھی ظاہر ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک صاحب نے اس سے اس شاہزادی کا تذکرہ کیا جس سے اس نے چیری کے رس میں خط و کتابت کی تھی، اس پر وہ فوراً مجنون ہو گیا۔

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کے نفسیاتی عمل کا منتہی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ ہمیشہ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنے فکر کی دہلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدکنے لگتے ہیں ہمارے ارادے کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے۔ اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

میں نے صورت حال کو اس غیر معمولی سادگی کے ساتھ اس لیے بیان کیا ہے تاکہ اس امر کی پوری طرح سے وضاحت ہو جائے کہ ارادہ دراصل ہماری ذات اور کسی زائد ذہنی مادے کے مابین ایک طرح کا رشتہ یا علاقہ نہیں ہے (جیساکہ اکثر فلاسفہ کہتے ہیں) بلکہ یہ ہماری ذات اور خود ہماری ذہنی حالتوں کے

مابین ایک علاقہ ہے۔ لیکن ابھی تھوڑی دیر پہلے جب میں نے ذہن کے ایک تصور سے پر ہونے کو تصور کے معروض کے لئے رضامندی کے مساوی کہا تھا، تو اس میں شک نہیں کہ میں نے کچھ ایسی بات کہی تھی جس پر متعلم کو اس وقت کچھ اعتراض تھا اور جواب بلاشبہ اس بات کی طالب ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس کی کسی نہ کسی حد تک وضاحت کردی جائے۔

یہ تو بلاشبہ صحیح ہے، کہ اگر کوئی خیال کلیۃً ذہن کو پر کرتا ہے، تو اس قسم کا پر کرنا رضا کے مساوی ہے۔ کم از کم اُس وقت تو وہ خیال اس آدمی کو اور اس کے ارادے کو اپنے ساتھ لیجاتا ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ رضا کے ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر کلیتہً ذہن کو پر کرے۔ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم اُن چیزوں کا حتی کہ مخالف چیزوں کا خیال کرتے ہوئے بھی بعض چیزوں کے لئے راضی ہوجاتے ہیں۔ اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ جو چیز فیصلے کی پانچویں قسم کو دیگر اقسام سے ممتاز کرتی ہے وہ یہی کامیاب خیال کے ساتھ دوسرے خیالات کا موجود ہونا ہے، جس کے ساتھ اگر کوشش شامل حال نہ ہو تو دوسرے خیالات اس کو مغلوب کردیں۔ پس توجہ کرنے کی کوشش اس کا محض ایک جزو ہے جس پر لفظ ارادہ حاوی ہے۔ یہ اس کوشش پر بھی حاوی ہے جو ہم کسی ایسی شے پر راضی ہوجانے کے لئے کرتے ہیں جس پر ہماری توجہ کامل نہیں ہوتی۔ اکثر اوقات جب ایک معروض ہماری توجہ پر کلیتہً مستولی ہوجاتا ہے، اور اس کے حرکی نتایج وقوع میں آنے کے قریب ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے اٹل ہونے کی حس ہی باز رکھنے والے تصورات کی ابتدا ہونے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم رک جاتے ہیں۔ اس وقت اس اچانک تذبذب کے رفع کرنے کے لئے ہمکو از سر نو کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگرچہ توجہ ارادے میں اولین و اساسی شے ہے مگر جس شے کی طرف توجہ ہوتی ہے اس کے معروض حقیقت میں آنے کے لیے قطعی رضا کا جزو زائد اور بالکل جداگانہ مظہر ہوتا ہے۔

متعلم کو خود اپنے شعور سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ میرا ان الفاظ سے کیا مطلب ہے۔ اور اس امر کا میں صاف طور پر اعتراف کرتا ہوں، کہ میں اس مظہر کی اور تحلیل کرنے یا یہ بتانے سے کہ یہ رضا کس چیز پر مشتمل ہے قطعاً قاصر ہوں۔ یہ بالکل داخلی تجربہ معلوم ہوتا ہے جس کو ہم پہچان تو سکتے ہیں مگر جس کی ہم تعریف نہیں کرسکتے۔

یہاں ہماری وہی صورت ہے جو یقین کے موقع پر تھی۔ جب کوئی تصور ہمیں ایک طرح سے تکلیف دیتا ہے اور گویا کہ ہماری ذات کے ساتھ ایک قسم کا برقی تعلق پیدا کر لیتا ہے تو ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے۔ جب ہمیں یہ دوسری طرح سے تکلیف پہنچاتا ہے اور ہماری ذات کے ساتھ دوسری قسم کا تعلق قایم کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اچھا یہ حقیقت بنجائے۔ لفظ "ہے" اور لفظ بن جائے کے شعور کی خاص حالتیں مطابق ہوتی ہیں، جن کی توجیہ کی کوشش بے سود ہے، اطلاقی اور امری حالتیں فکر کے بھی اسی طرح سے انتہائی قاطی غور دیئے ہیں جس طرح سے کہ قواعد صرفی کے۔ یہ حالتیں جس قسم کی حقیقت اشیا سے منسوب کرتی ہیں، وہ اور کیفیات کی طرح نہیں ہے۔ یہ ہماری زندگی کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے۔ اس کے معنی ہمارے بعض چیزوں کے اختیار کرنے بعض چیزوں کی پروا کرنے، بعض چیزوں کی حمایت کرنے کے ہوتے ہیں۔ کم از کم عملی طور پر تو ہمارے لئے اس کے یہی معنی ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں، اس کا ہم کو علم نہیں ہے، اور ایک امر کو محض ممکن خیال اور یہ فیصلہ اور یا ارادہ کرنے میں، کہ یہ معرض حقیقت میں آجائے جو تغیر ہوتا ہے، اور اس کے متعلق شخصی طور پر مذبذب حالت سے مستقل حالت میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے یعنی ذہن کی لاابالی حالت سے ایسی حالت کی طرف جس میں کہ ہمارا مقصد کاروبار ہوتا ہے، زندگی میں سب سے معروف شے ہے۔ ہم ایک حد تک اس کی شرائط بیان کر سکتے ہیں، اور ایک حد تک ہم اس کے نتائج کا بھی پتا لگا سکتے ہیں خصوصاً اہم نتیجے کا، یعنی جس وقت ذہنی معروض خود ہمارے جسم کی حرکت ہوتی ہے، اور جب مذکورہ ذہنی تغیر واقع ہو جاتا ہے تو یہ خود کو خارجی طور پر متحقق کر لیتا ہے۔ مگر خود اس تغیر کو ذہنی منظہر کی حیثیت سے ہم سادہ مظاہر میں تحویل نہیں کر سکتے۔

مسئلۂ جبر و قدر

اس مسئلہ پر گفتگو کرتے وقت ہمیں خاص طور پر ان مستقل عوامل کے قضیے کو

ذہن سے خارج کر دینا چاہیے، جن کو تصورات کہتے ہیں۔ عوامل دماغی اعمال بھی ہو سکتے ہیں اور ممکن ہے کہ نام نہاد خیال یا فکر عامل ہو۔ مگر معمولی نفسیاتیں جن چیزوں کو تصورات کے نام سے موسوم کرتی ہیں، وہ مجموعی معروض استحضار کے علاوہ اور کوئی شے نہیں ہوتی۔ جو کچھ ذہن کے سامنے ایک وقت میں ہوتا ہے اب وہ کتنا ہی پیچیدہ نظام اشیاء علائق کیوں نہ ہوں، وہ فکر کے لئے ایک معروض ہوتا ہے۔ مثلاً ا اور ب اور ان کا ایک دوسرے سے منافی ہونا، اور یہ واقعہ کہ ان میں سے صرف ایک صحیح ہو سکتا ہے یا معرض حقیقت میں آسکتا ہے باوجودیکہ دونوں کے معرض حقیقت میں آجانے کا گمان بھی ہو، یا یہی بھلا معلوم ہوتا ہو، ایسا پیچیدہ معروض ہو سکتا ہے اور جہاں کہیں فکر عمدی ہوتا ہے، تو اس کا معروض ہمیشہ اسی قسم کی کوئی صورت رکھتا ہے۔ اب جب ہم عمد و اہتمام سے فیصلے پر آتے ہیں، تو اس مجموعی معروض میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ ہم یا تو ا اور ب کے ساتھ اس علاقہ رکھنے کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض ب کا خیال کرتے ہیں، یا دونوں کے امکان پر غور کرنے کے بعد ہم ا کو ناممکن خیال کر لیتے ہیں، اور اس کے ساتھ ب معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا آجائے گا۔ بہر صورت ہمارے خیال کے سامنے ایک نیا معروض ہوتا ہے۔ اور جہاں کوشش موجود ہوتی ہے وہاں پہلے معروض سے دوسرے معروض کی طرف تغیر مشکل ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہمارا فکر ایک ایسے وزنی دروازے کی مانند ہوتا ہے، جس کے قبضے زنگ آلود ہو چکے ہوں۔ صرف جس حد تک کوشش از خود فطری معلوم ہوتی ہے، یہ گھومتا ہے، مگر اس طرح سے نہیں گھومتا ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کے گھومنے میں مدد کر رہا ہو بلکہ اس طرح سے گھومتا ہے کہ گویا کوئی داخلی فعلیت (جو اسی موقع کے واسطے عالم وجود میں آگئی ہو) عمل کرتی ہو۔

علمائے نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے ۱۸۹۹ء کے اجلاس میں جن نفسیاتیوں نے عضلی حس پر بحث کی تھی وہ سب اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ داخلی فعلیت کا وہ احساس جو فیصلے کے لمحے میں ہوتا ہے اس کی ہمیں بہتر طریق پر سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ایم فوالی نے ایک مضمون لکھا ہے جس کو میں اس قدر مربوط و مدلل خیال نہیں کرتا جتنا کہ دلچسپ و پراز معلومات سمجھتا ہوں، اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فعلیت کے احساس کو ذی فکر ہستی ہونے کی حیثیت سے خود ہمارے وجود میں تحویل کرتے ہیں۔ کم از کم میں تو ان کے الفاظ سے یہی سمجھتا ہوں

لیکن باب۱ میں ہم نے یہ دیکھا تھا کہ اس قسم کے فکری عمل کی صراحتہً تصدیق کرنا اس کو جوئے شعور کے اور حصوں سے ممتاز کرنا کس قدر دشوار ہے۔ ایم فوالی اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر میرے خیال میں غالباً وہ اس امر کو پوری طرح سے محسوس نہیں کرتے، کہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ ذہن کے سامنے بعض معروضات کے آنے کے ساتھ جو اخلاقی فعلیت کا احساس ہوتا ہے وہ بعض دوسرے معروضات کے علاوہ نہیں ہوتا۔ مثلاً بھوئیں، آنکھوں، حلق اور آلات تنفس میں ایک طرح کا انقباض جو اس وقت موجود تو ہوتا ہے مگر ذہنی تغیر کے دیگر ارتعاشات میں نہیں ہوتا۔ اگر یہ حقیقت ہوتی تو فعلیت کا کم از کم ایک جز وجس کا ہم کو سعی کے وقت احساس ہوتا ہے ہم کو محض اپنا جسم معلوم ہوا کرتا۔ اور ممکن ہے بہت سے مفکرین اس پر یہ فیصلہ کرلیں کہ اس سے داخلی فعلیت کے دعاوی کا تصفیہ ہوجاتا ہے اور اس قسم کی شے کے کل تصور کو نفسیات میں ایک فضول شے قرار دیکر رد کردیں۔

مجھے اس قدر انتہا پسندانہ رائے کے قبول کرنے میں بھی تکلف ہے۔ اگرچہ میں اس اعتراف کا پھر اعادہ کرتا ہوں جو جلد اول کے ص-۲۹۶ میں کیا گیا ہے کہ "میرے یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ہمیں یہ اٹل یقین کیونکر ہوگیا ہے کہ فکر ایک خاص قسم کے غیر مادی عمل کی حیثیت سے مادی اعمال عالم کے ساتھ ساتھ اپنا وجود رکھتا ہے۔ تاہم یہ امر یقینی ہے کہ اس قسم کے فکر ہی کو فرض کرکے ہم عام طور پر اشیا کو قابل فہم بناتے ہیں" یہ امر یقینی ہے کہ کسی نفسیاتی نے فکر کے واقعہ ہونے سے انکار نہیں کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو اس کے متعلق انکار ہوا ہے وہ اس کی حرکیاتی قوت ہے۔ لیکن اگر ہم فکر کے واقعے کو فرض ہی کریں تو میرے نزدیک ہمیں اس کی قوت کو بھی فرض کرنا پڑے گا۔ میری سمجھ میں یہ بھی نہیں آتا کہ ہم اس کی قوت کو اس کے وجود محض کے کیونکر مساوی کرسکتے ہیں اور (ایم فوالی کی طرح سے) یہ کہہ سکتے ہیں کہ فکری عمل کے جاری رہنے کے لئے فعلیت کا ہونا ضروری ہے اور فعلیت ہر جگہ یکساں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عمل میں چند قدم آگے کی جانب بظاہر انفعالی معلوم ہوتے ہیں، اور چند قدم (جیسے وہاں جہاں کہ معروض سعی سے آتا ہے) غایت درجہ فعلی معلوم ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ہمارے افکار کا وجود ہے، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ان کا وجود اسی طرح سے ہے جس طرح سے یہ بظاہر معلوم ہوتے ہیں یعنی ایسی چیزوں کی طرح سے جو ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں اور یہ بعض اوقات کوشش سے ہوتے ہیں اور بعض اوقات آسانی سے۔ صرف سوال یہ رہ جاتے ہیں کہ جہاں کوشش ہوتی ہے آیا وہاں پر یہ معروض کا مقررہ عمل ہوتی ہے جو آخر الذکر فکر پر عائد کرتا ہے یا یہ ایسا مستقل متغیر ہے کہ ایک غیر متغیر معروض پر یہ

کم و بیش ہو سکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہم کو یہ غیر متعین معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے ہم ایک ہی معروض پر حسب خواہش کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ اگر یہ درحقیقت غیر متعین ہے، تو ہمارے آئندہ کے افعال غیر معلوم و غیر متعین ہیں، جس کے معنی عام محاورے میں یہ ہوں گے کہ ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہے اگر مقدار سعی غیر متعین نہ ہو، بلکہ خود معروضات کے ساتھ اس طرح سے ایک مقررہ نسبت رکھتی ہو کہ جو معروض ایک وقت میں ہمارے شعور پر مستولی ہو اس کا ازل سے اس وقت اس پر مستولی ہونا لازمی ہو، اور ہم اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے، نہ جس قدر کہ ہم نے صرف کی ہے، نہ کم اور نہ زیادہ، تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت نہیں ہے اور ہمارے کل افعال پہلے سے مقدر ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے، جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کوشش کی شدت و مدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں۔ ابھی کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کوشش مستقل متعین ہو اور ہم ہر صورت میں حسب منشا کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہوں۔ جب انسان اپنے خیالات کو ایک عرصے تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گندا بزدلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے، تو اب اس کو پشیمانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو قابو میں نہ رکھ سکتا تھا، اس کو یہ باور کرانا دشوار ہوتا ہے، کہ کائنات جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے، اس سے اسی فعل کی طالب تھی، اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے، اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے ان دلچسپیوں اور ائتلافات کے نتائج تھے جن کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر، اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیا کا عام تسلسل اور دنیا کا وحدتی تعلق ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ واقعہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے

مستثنی نہیں ہوسکتا ۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے ۔ یقیناً یہاں کچھ دھوکا ہے ۔ لیکن اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا ۔

خود میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ مسئلۂ اختیار کا خالص نفسیاتی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو سکتا ۔ ایک تصور پر توجہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے ۔ یہ بتانے کے ہم کو مقدمات سعی تک صعود کرنا پڑے گا، اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت کرنا ہوگا، کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش ہو سکتی تھی، عملاً ٹھیک اسی قدر صرف ہوئی ہے ۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہو یا ذہنی مقداروں، اور وہ استدلال جو اس طریقۂ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دست رس سے ہمیشہ باہر رہیں گے ۔ کوئی سنجیدہ عالم نفسیات، عضویات اس تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ کرے گا ۔ لہذا ہم ایک طرف تو تامل کی ابتدائی شہادتوں پر تکیہ کرنے پر مجبور ہیں، جس میں بہت کچھ دھوکے کا احتمال ہے، دوسری طرف اولی مسلمات و امکانات پر یہ جو شخص لطیف تشکیک کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا چاہتا ہو، اس کو فیصلے میں تعجیل سے کام نہ لینا چاہیئے مفسٹوفلیز کی طرح سے جس نے فائوسٹ سے کہا (dazu hast du noch cine lange Frist) وہ بھی کہہ سکتا ہے، کیونکہ نسلاً بعد نسلٍ وہ دلائل جو دونوں پہلوؤں کی تائید میں بیان کئے جائینگے وہ بیش از بیش بڑھتے جائیں گے اور بحث لطیف تر ہوتی جائے گی ۔ لیکن اگر ہماری دلچسپی زیادہ تیز ہوتی جائے اگر ذاتی رائے کی محبت مسائل کے معرض گفتگو میں رکھنے پر غالب آجائے، اگر جیسا کہ فرانسیسی فلسفی کہا ہے زندگی کی محبت جو کسی بحث و گفتگو کی محتاج نہیں ہے، ہم میں سکون یا قوت کا احساس پیدا کرے تو اس حالت میں غلطی کا بار اپنے سر پر لے کر دو خیالوں میں سے ایک کو حقیقی خیال کرنا چاہیئے ۔ ہمیں اس کے تصور سے اپنے ذہن کو اس طرح سے پر کرنا چاہیئے کہ یہ ہمارا قطعی مسلک ہوجائے ۔

خود میں تو اختیار کا حامی ہوں ۔ مگر چونکہ میری اس رائے کی وجوہ نفسیاتی نہیں بلکہ

اخلاقیاتی ہیں، اس لئے میں اس کتاب میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا۔

لیکن اس مسئلے کی منطق کے متعلق کچھ باتیں بیان کروں گا۔ جبریت کے متعلق کوئی استدلال زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اس کو واضح اور دلکش تصور بنا دے، جس سے کوئی شخص جب تک کہ وہ اس بڑی حکمی مسلمے کا قائل ہے کہ عالم کو ایک غیر منقطع واقعہ ہونا چاہیے، اور بلا استثنا کل چیزوں کے متعلق پیشین گوئی کی جا سکتی ہے بغیر انکار نہیں کر سکتا۔ کائنات کے متعلق یہ ایک اخلاقی مسلمہ ہے کہ حماقت کا مرتکب ہوئے بغیر انکار نہیں کر سکتا۔ جو ہونا چاہئے، وہ ہو بھی سکتا ہے برے کام مقدر نہیں ہوتے بلکہ ان کی جگہ بھلے کام ہو سکتے ہیں۔ اس کی بنا پر انسان مخالف نظریے کو اختیار کرتا ہے۔ مگر جب حکمی اور اخلاقی مسلمات میں اختلاف ہوا اور خارجاً کوئی ثبوت نہ ملے تو پھر ارادی پسندی کی سبیل باقی رہ جاتی ہے کیونکہ اگر خود تشکیک باقاعدہ ہو تو یہ بھی ارادی پسند ہوگی۔ اگر ذرا دیر کے لئے یہ مان لیا جائے کہ ارادہ غیر مجبور رہے تو اس کے غیر مجبور ہونے کے عقیدے کو بھی دیگر ممکنہ عقائد میں سے ارادی طور پر پسند کیا جائے گا۔ اختیار کا پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ یہ خود اپنا اثبات کرے۔ اگر اختیار واقعہ ہو تو ہمیں کسی دوسرے طریقے سے حقیقت تک پہنچنے کی کبھی توقع نہ ہونی چاہیے۔ لہٰذا اس خاص واقعے کے متعلق غالباً ہمیشہ شک کی گنجائش رہے گی۔ اور اختیار پر یقین رکھنے والا زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ وہ یہ ثابت کرے۔ جبر کے متعلق جس قدر دلائل لائے جا سکتے ہیں، وہ خود جبری نہیں ہیں۔ میں یہ تو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دلکش ضرور ہیں، اور مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ اختیار پر یقین رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہو سکتی ہے۔

جبریت کے لئے ایک تقدیری استدلال پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل دوری ہے۔ جب ایک شخص اپنے آپ کو بار بار ایک کام کا موقع دیتا ہے، تو وہ آسانی کے ساتھ حالات موروثی عادات اور عارضی جسمانی رجحانات کے بے پایاں اثر سے متاثر ہو جاتا ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر فعل از خود ہی ہوا ہے۔ اس وقت وہ کہتا ہے کہ یہ سب تقدیر کے کرشمے ہیں۔ یہ مقدر کے نتائج ہیں۔ اگر موقع اپنی نوعیت کے اعتبار سے عدیم المثال بھی ہو تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بے قرار مکثرات انفعالی طور پر مقررہ طریق پر اپنی شکلیں بدل رہے ہیں۔

اس روانی کا مقابلہ کرنا بیسود، اور کسی نئی قوت کے حائل ہونے کی توقع عبث ہے۔ اور شاید اس سورج کے نیچے جو فیصلے میں کرتا ہوں ان سے کم بھی درحقیقت شاید کوئی شئے میری ہو۔ جبریت محض کے لئے یہ کوئی دلیل نہیں ہوسکتی۔ اس کل میں ایک احساس قوت ہے جو ہر لمحے صورت خیال کو بدل سکتا ہے بشرطیکہ اس میں اتنی قوت ہو کہ یہ تموج کا مقابلہ کر سکے۔ ایک شخص جو اس طرح سے ارادی کوشش کی مجبوری کو محسوس کرتا ہے اس کو اس امر کا سب سے واضح تصور ہوتا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے اور اس کی ممکنہ یا اختیار قوت کے کیا معنی ہیں۔ ورنہ اس کو اس کی اور اس کے نتائج کی عدم موجودگی کا کیونکر شعور ہو سکتا تھا۔ لیکن حقیقی جبریت اس سے بالکل مختلف ہے۔ جبری ارادے کی لاچاری کا مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو کہتا ہے کہ اختیار کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی ایسی مظہری شئے کا تو مدعی ہوتا ہے جس کو با اختیار کوشش کہتے ہیں، اور جو تموج کا مقابلہ کرتی معلوم ہوتی ہے، مگر وہ اس بات کا مدعی ہے کہ یہ بھی تموج کا جزو ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تغیرات سعی انسان کے اختیار میں نہیں ہوتے۔ یہ عدم یا بعد چہارم سے پیدا نہیں ہو سکتے۔ یہ ریاضیاتی اعتبار سے خود تصورات کے مقررہ وظائف ہوتے ہیں جو خود تموج ہوتے ہیں۔ تعدیر جو سعی کو واضح طور پر ایک ایسا مستقل تغیر سمجھتی ہے، جو اگر عالم میں وجود آئے تو کسی بعد چہارم سے آئے مگر جو عالم وجود میں نہیں آتی، وہ جبریت کے لئے ایک بہت ہی مشکوک قسم کی معاون ہے۔ یہ نہایت شدت کے ساتھ اسی امکان کا تصور کرتی ہے جس سے جبریت کو انکار ہے،

لیکن جو شئے زمانۂ حال کے ارباب حکمت کو مطلق مستقل متغیروں کے وجود کے ناقابل تخیل ہونے کے برابر ہی اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ ہماری کوششیں پہلے سے متعین و مقرر ہونی چاہئیں وہ مظہر سعی کا ایسے مظاہر کے ساتھ مسلسل ہونا ہے جن کے پہلے سے متعین و مقرر ہونے کی نسبت کسی کو شک نہیں ہے۔ سعی کے ساتھ جو فیصلے ہوتے ہیں وہ بتدریج ایسے فیصلوں کے ساتھ اس طرح محسوس طور پر مل جاتے ہیں کہ یہ بتانا سہل نہیں ہے کہ ان کی حد کہاں ہے۔ جن فیصلوں میں سعی کو دخل نہیں ہوتا، وہ تصوری حرکی عمل میں مل جاتے ہیں، اور تصوری حرکی عمل اضطراری افعال ہیں۔

لہذا خواہ مخواہ بھی یہ جی چاہتا ہے کہ کوئی ایسا ضابطہ قائم کیا جائے جو ان سب واقعات پر مطلقاً حاوی ہو جائے۔ کوشش اور عدم کوشش کی صورت میں کوئی فرق نہیں، تصورات جن سے عمل کے لیے مواد فراہم ہوتا ہے، وہ ذہن کے سامنے ائتلاف کی مشینری سے آتے ہیں۔ ائتلافی مشینری دراصل قوسوں اور راستوں کا ایک اضطراری نظام ہوتی ہے، خواہ کوشش اس کے عوارض میں سے ہو یا نہ ہو۔ بہرحال اضطراری طریقہ صورت حال کے سمجھنے کا عام طریقہ ہے۔ احساس آرام و سہولت اس طریقے کا انفعالی نتیجہ ہے جس طرح پر کہ افکار خود کو سلجھاتے ہیں۔ احساس سعی میں بھی یہی کیوں نہ ہو۔ پروفیسر لپس نے جبریت کے متعلق نہایت ہی واضح بحث کی ہے۔ وہ اس میں کہتے ہیں کہ احساس سعی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ اس قوت کی مقدار بڑھ گئی ہے، جو صرف ہو رہی ہے، بلکہ یہ تو اس بات کی علامت ہے کہ قوت صرف ہو چکی ہے۔ بقول پروفیسر لپس کوشش کا ہم اس وقت ذکر کرتے ہیں جب ایک قوت خود کو کلیتہً یا جزوی طور پر دوسری قوت کے باطل کرنے میں صرف کرتی ہے، اور اس بنا پر اپنے خارجی اثرات کے اعتبار سے ناکام رہتی ہے مخالف قوتوں کا خارجی نتیجہ بھی اسی اعتبار سے ناکام رہتا ہے، اس لئے مخالف کوشش کے بغیر کوئی کوشش بھی نہیں ہوتی .... اور کوشش اور مخالف کوشش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسباب باہم ایک دوسرے کے نتائج کو سلب کر رہے ہیں۔ جہاں تو میں تصورات ہوتے ہیں تو صحیح معنی میں ان کے دونوں مجموعے مرکز سعی ہوتے ہیں۔ یعنی وہ تصورات بھی جو ایک فعل کے لئے محرک ہوتے ہیں، اور وہ بھی جو ان کے روکنے پر مائل ہوتے ہیں۔ لیکن ہم ان تصورات کو جو بہ کثرت ہوتے ہیں خود اپنی ذات کہتے ہیں، اور اس مجموعے کی کوشش کو اپنی کوشش کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور دوسرے اور کم تعداد تصورات کے مجموعے کو مزاحمت کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہماری کوشش بعض اوقات ارادہ مزاحم کے جمودوں اور بعض اوقات ارادہ مسوق کی تسویقات پر غالب آجاتی ہے۔ درحقیقت سعی و مزاحمت دونوں ہماری ہی جانب سے ہوتی ہیں، اور ان میں سے ایک کو خود اپنی ذات سمجھ لینا زبان و کلام کا دھوکا ہے۔ اس قسم کے نظریے کی سادگی یقیناً بہت ہی دلکش معلوم ہونی چاہئے

خصوصاً جب یہ واقعہ پیش نظر ہو کہ علٰحدہ و مستقل تصورات کی قدیم حرکیت جس کا پروفیسر لیپس تجزیہ کرتے ہیں، دماغی اعمال کی صورت اختیار کر لیتی ہے) اور مجھے اس کی بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ اگر کوشش کی غیر متعین مقداریں فی الحقیقت واقع بھی ہوتی ہوں، تو بھی ہم ان کو کیوں ترک کریں ان کے غیر متعین یا اختیاری ہونیکی صورت کے سامنے حکمت بس ٹھہر جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت میں اس سے قطع نظر کر سکتی ہے۔ کیونکہ جن تسویقوں اور مزاحمتوں سے کوشش کو سابقہ پڑتا ہے جو ان میں یکسانی کا اس قدر وسیع میدان ہے، جس میں یہ مشکل ہی سے کبھی کاشت کر سکے گی۔ اگر کوشش قطعی طور پر متعین و مقدر بھی ہو، تو بھی اس کی پیش نظری اس امر کو کبھی نہ بتا سکے گی کہ انفرادی طور پر ہر موقع پر فی الواقع کیونکر تصفیہ ہوتا ہے۔ نفسیات و حکمت کا تفاوت بہر حال باقی رہے گا خواہ نفسیات میں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا نہ ہو۔ بہر حال حکمت کو یہ بات یاد دلاتے رہنے کی ضرورت ہے کہ صرف اسی کی اغراض ہمارے پیش نظر نہیں ہیں۔ عام تعلیلی نظام، جس سے وہ کام لیتی ہے اور جس کا دعوی کرنے میں وہ حق بجانب ہے ایک وسیع تر نظام کا جز و ہو سکتا ہے، جس پر اس کو معترض ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔

لہذا ہم مسئلہ اختیار کی بحث سے بالکل دست کش ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے باب ۲۶ میں کہا تھا کہ اختیاری سعی کا اگر وجود ہے تو یہ صرف ذہن کے سامنے کسی تصوری شے کو ذرا زیادہ دیر یا دیا دہ شدت کے ساتھ باقی رکھنے کے لئے ہو سکتی ہے۔ لہذا جو صورتیں حقیقی ممکنات کی صورت میں ذہن کے سامنے آتی ہیں، ان میں سے یہ ایک کو موثر بنا دیتی ہے۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کا تیز ہو جانا اخلاقی اور تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہو، تاہم اگر حرکی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایسے خفیف عضویاتی ریشوں میں ایک عمل ہوگا جس سے حساب ہمیشہ قطع نظر کرنے پر مجبور ہوگا۔

لیکن مقدار سعی کے مسئلے سے اس خیال سے قطع نظر کر کے کہ عملی طور پر ہماری نفسیات کو اس کے حل کرنے کی کبھی ضرورت پیش نہ آئے گی مجھے ایک لفظ اس عجیب و غریب اور اہم خصوصیت کے متعلق ضرور کہنا چاہیئے جو مظہر سعی ہماری نظر میں بہ حیثیت افراد کے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان کا بہت سے

معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت و ذکاوت ہماری دولت و خوش بختی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے دل کو گرماتی ہیں اور جن سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم زندگی کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان سب چیزوں سے عمیق تر اور ان کے بغیر بجائے خود کافی ہونے کی قابلیت جس شے میں ہے، وہ اس مقدار سعی کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں تو پھر بھی خارجی عالم کے ذہن پر اثرات یا نتائج ہوتی ہیں، یا خارجی عالم کے ذہن پر انعکاسات ہوتے ہیں۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعی کا تعلق بالکل ایک دوسرے عالم سے ہے۔ یہ ایک ایسی واقعی و حقیقی شے معلوم ہوتی ہے، جس کو ہم خود اپنی ذات سمجھتے ہیں، اور اس کے مقابلے میں وہ چیزیں خارجی معلوم ہوتی ہیں، جن کے ہم حامل ہوتے ہیں۔ اگر اس انسانی ڈرامے کا مقصد یہ ہو کہ ہمارے دلوں اور محرکوں کو ٹٹولے تو جس شے کی تلاش ہوگی وہ وہ کوشش معلوم ہوگی جو ہم کر سکتے ہیں۔ جو شخص کسی قسم کی کوشش نہیں کرتا، وہ محض سایہ معلوم ہوتا ہے۔ جو زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ ہیرو ہوتا ہے۔ یہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے، ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہمارا ہر طرح سے امتحان کرتا ہے۔ بعض امتحانات کے جواب میں ہم ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو آسان ہوتی ہیں اور بعض سوالات کا ہم واضح الفاظ میں جواب دیتے ہیں۔ لیکن سب سے گہرا سوال جو ہم سے کبھی ہوتا ہے، اس میں جواب کی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے خاموشی کے ساتھ ارادے کے متوجہ ہونے اور قلب کی باگ کھینچنے اور یہ کہنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ہاں میں اس کو اسی طرح کروں گا۔ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے، یا زندگی بہ حیثیت مجموعی اپنی تاریک گہرائیوں کو ہمارے سامنے لاتی ہے تو ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں، ان کو صورت حال پر بالکل قابو نہیں رہتا اور وہ یا تو اس کی مشکلات کی طرف سے توجہ کو علیحدہ کر کے بچتا ہے یا اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا تو افسوس و خوف کا ڈھیر بن کر رہ جاتا ہے۔ اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے کے لئے جس قدر کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان کے بس سے باہر ہوتی ہے۔ مگر شجیع کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے اس کے لئے بھی اس قسم کی چیزیں بری اور خوفناک ہوتی ہیں۔ وہ انھیں غیر خوش آیند اور مطلوب و محبوب

اشیا کے منافی سمجھتا ہے۔ لیکن اگر ضرورت ہو تو یہ ان کا مقابلہ اس طرح سے کر سکتا ہے کہ باقی زندگی پر سے اس کا قابو کم نہ ہو جائے۔ اس طرح دنیا کو بھا اور آدمی اپنا قابلِ قدر مقابل معلوم ہوتا ہے۔ اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو سیدھا اور اپنے قلب کو پرسکون رکھنے کے لئے کر سکتا ہے وہ براہ راست اس کی قدر و قیمت اور بازی حیات میں اس کے وظیفے کو متعین کرنے کا پیمانہ ہوتی ہے۔ یہ اس کائنات کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ یہ ان حالات میں بھی اس سے نبرد آزما ہو سکتا ہے جن کی موجودگی میں اس کے کمزور بھائی پست و ذلیل ہونے پر مجبور رہے تھے۔ وہ اس کے اندر اب بھی اس طرح کا جوش و خروش پا سکتا ہے، اور یہ شتر مرغ کی خود فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ حلقے اشیا کا مقابلہ کر کے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنا لیتا ہے۔ اب اس کا شمار ہوگا۔ کیونکہ وہ انسانی قیمت کا ایک جزو ہے نظری اور عملی حلقے میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے، جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ لیکن جس طرح ہم میں سے اکثر میں کسی دوسرے کی جرات کو دیکھ کر جرأت پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو، ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبروں نے اور لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں۔ لیکن ان کے چہرے پر بل نہیں پڑتا۔ اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بنجاتا ہے۔ اور ان کی زندگی سے اوروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اس طرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے، جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کروگے یا نہیں۔ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے، جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے۔ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی شئے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں۔ ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار سے دیتے ہیں۔ اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیا سے تعلق پیدا کرنے کے لئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو

کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے بہ حیثیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کونسی حیرت کا مقام ہے۔ اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں، دنیا میں ہمارا قطعی طور پر غیر مستعار و اصلی حصہ ہو تو کونسی حیرت کی جگہ ہے۔

تربیت ارادہ

تربیت ارادہ کو وسیع اور محدود دونوں معنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ وسیع معنی میں اس سے اخلاقی و احتیاطی کردار کے متعلق انسان کی کل تربیت اور اس کا یہ سیکھنا سمجھا جاتا ہے کہ وسائل کو غایات کے کس طریقے سے مطابق کیا جاتا ہے۔ اس میں ائتلاف و تصورات کو اپنی تمام اقسام اور پیچیدگیوں کے ساتھ دخل ہوتا ہے مع ان تسویقات کے دبانے کی قوت کے جو غایات پیش نظر کے خلاف ہوتی ہیں، اور ایسی حرکات کے شروع کرنے کی قوت کے جو ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ محدود معنی میں تربیت ارادہ سے میں ان قوتوں کا حصول سمجھتا ہوں جن کے ذریعے سے ایسی حرکات شروع ہوتی ہیں۔ اور یہاں اسی محدود معنی میں تربیت ارادہ پر بحث کرنا مناسب ہے۔

چونکہ جس حرکت کا ارادہ ہوتا ہے، وہ ایسی حرکت ہوتی ہے جس سے پہلے خود اس کا تصور ہوتا ہے اس لئے تربیت ارادہ کا مسئلہ یہ مسئلہ ہے ایک حرکت خود حرکت کو کیونکر پیدا کر سکتی ہے۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ایک ثانوی قسم کا عمل ہے۔ کیونکہ جیسی کچھ ہماری ساخت ہے، اس کی بنا پر ہم کو حرکت کا کوئی اولی تصور نہیں ہو سکتا یعنی کوئی ایسی حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا جس کو ہم نے پہلے انجام نہ دیا ہو۔ اس سے پہلے کہ تصور پیدا ہو سکے حرکت کا اندھا دھند غیر متوقع طور پر واقع ہونا اور اپنا تصور چھوڑ جانا ضروری ہے۔ بہ الفاظ دیگر ارادی عمل سے پہلے اضطراری جبلی یا اندھا دھند عمل کا ہونا ضروری ہے۔ اضطراری اور جبلی حرکات پر کافی بحث ہو چکی ہے، اندھا دھند حرکات کا اس طرح بھی تذکرہ ہو چکا ہے کہ ان میں وہ نیم اتفاقی اضطراری حرکات بھی داخل ہو جائیں، جو داخلی اسباب کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں یا وہ حرکات جو ممکن ہے خاص مرکزوں میں

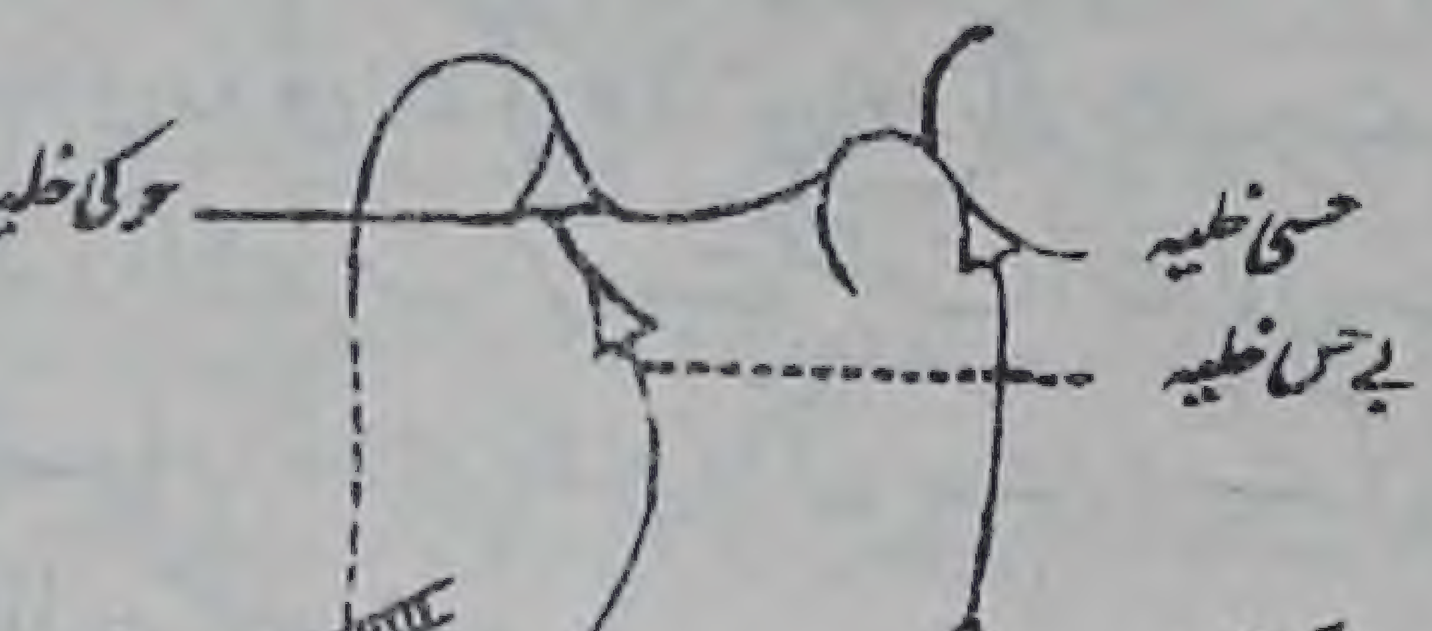
تغذیہ کی اس قسم کی زیادتی کی بنا پر پیدا ہوتی ہوں جس کو پروفیسر بین اُن از خود اخراجات کی توجیہ میں پیش کرتے ہیں جن پر وہ اپنے ارادی زندگی کے اشتقاق کے نظریے بہت زور دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ حسی عمل جو پہلے ایک حرکت سے پیدا ہوا تھا، دوبارہ تہیج ہونے پر اس کا اخراج خود حرکت کے مرکز تک کیونکر ہو سکتا ہے۔ ابتدا جب حرکت واقع ہوئی تھی، تو حرکی اخراج پہلے ہوا تھا اور حسی عمل بعد میں۔ اب ارادی اعادے کے بعد حسی عمل (جو کمزور یا تصوری صورت میں تہیج ہوتا ہے) پہلے ہوتا ہے اور حرکی اخراج بعد کو ہوتا ہے۔ یہ بتانا کہ یہ کیونکر ہوتا ہے مسئلہ تربیت ارادہ کا عضویاتی اصطلاحات میں جواب دینے کے مساوی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ نئے راستوں کے پیدا ہو جانے کا مسئلہ ہے۔ اور ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ جب تک ہم کو کوئی ایسا مفروضہ نہ ملے جو تمام واقعات پر حاوی ہو جائے مفروضات قائم کرتے چلے جائیں کہ نیا راستہ بنتا کیونکر ہے، تمام راستے اخراج کے راستے ہوتے ہیں اور اخراج ہمیشہ کم سے کم مزاحمت کی جہت میں ہوتا ہے، خواہ وہ خلیہ جس سے اخراج ہو حرکی ہو یا حسی۔ اول مزاحمت کے خلقی راستے جبلی روعمل کے راستے ہوتے ہیں۔ اور میرا پہلا مفروضہ یہ ہے کہ یہ سب راستے ایک جہت میں جاتے ہیں یعنی حسی خلایا سے حرکی خلایا کی جانب اور حرکی خلایا سے عضلات کی جانب اور کبھی مخالف جہت میں نہیں جاتے۔ مثلاً ایک حرکی خلیہ حسی خلیے کو براہ راست کبھی تہیج نہیں کرتا، بلکہ صرف درآئندہ تموج کے ذریعے سے تہیج کرتا ہے جس کا باعث جسمانی حرکات ہوتی ہیں، جن کا باعث اس کا اخراج ہوتا ہے حسی خلیے کا اخراج ہمیشہ یا معمولاً حرکی رقبے کی جانب ہوتا ہے۔ اس جہت کو ہم جہت پیش کے نام سے موسوم کئے دیتے ہیں۔ میں نے اس کو قانون مفروضہ کہدیا ہے، حالانکہ یہ ایسی حقیقت ہے جس کے متعلق شک ہو ہی نہیں سکتا۔ آنکھ کان یا جلد یا تصور سے کوئی ارتسام ہم کو حرکت پیدا کئے بغیر نہیں ہوتا، اگرچہ یہ حرکت آلۂ حس کے تطابق سے زیادہ نہ ہو۔ حس اور حسی تمثل کے کل سلاسل حرکی اعمال سے اس طرح سے خلط ملط ہوتے رہتے ہیں کہ ان میں سے اکثر کے متعلق علی طور پر ہم کو کوئی شعور نہیں ہوتا۔ اس

اصول بیان کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دراصل یا خلقی طور پر دماغ میں جتنے تموج ہوتے ہیں، وہ حلقہ رولینڈو کی طرف یہ جاتے ہیں، اور یہاں سے یہ خارج کی طرف یہ جاتے ہیں، جہاں سے کہ یہ پھر کبھی لوٹتے نہیں۔ اس نقطۂ نظر سے حسی اور حرکی خلایا کا امتیاز کوئی اساسی اہمیت نہیں رکھتا۔ تمام خلایا حرکی ہوتے ہیں۔ مگر ہم حلقہ رولینڈو کے خلایا کو خاص طور پر حرکی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دوو کش کے منہ ئے سب سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ حسی خلایا ایک دوسرے کو خلقی طور پر تہیج نہیں کرتے۔ یعنی اشیا کے کسی حسی خاصے میں تجربہ سے پہلے کوئی رجحان نہیں ہوتا، جس سے کہ یہ ہم میں اور ایسے حسی خاصوں کا خیال پیدا کر دے جو ممکن ہے کہ اس کے ساتھ جمع ہوں۔ اوّلی طور پر ایک تصور سے دوسرے تصور کا خیال پیدا نہیں ہوتا۔ ایک حسی واقعے سے دوسرے حسی واقعے تک جتنے انتقالات ہوتے ہیں وہ ان ثانوی راستوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں، جو تجربے سے قائم ہوئے ہیں۔

نظام عصبی میں جو کچھ ہوتا ہے اگر اس کو تصوری طور پر کم سے کم حدود میں تحویل کیا جائے تو اس کا نقشہ شکل نمبر ۸۷ کے مطابق ہو سکتا ہے۔ ایک مہیج آلۂ حس تک پہنچ کر حسی خلیہ س کو تہیج کرتا ہے اس کا خلقی یا جبلی راستے سے حرکی خلیہ م میں اخراج ہوتا ہے جو عضلہ کو منقبض کر دیتا ہے۔ یہ انقباض دوسرے حسی خلیہ ک کو تہیج کرتا ہے جو مقامی یا



شکل نمبر ۸۷

بعید حس کا آلہ ہو سکتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۸۸) اب اس خلیے سے پھر م کی طرف

اخراج ہوتا ہے۔ اگر کل مشنری بس اسی قدر ہو تو حرکت اپنے کو خود ہی باقی رکھے گی اور صرف اس وقت رکے گی جب اعضا تھک جائیں گے۔ بقول ایم پیری جینٹ سکتے میں یہی ہوتا ہے۔ سکتے کی حالت میں مریض بے حس ہوتا ہے اور اس کو گویائی اور حرکت پر قدرت نہیں ہوتی۔ جہاں تک ہم کو معلوم ہے شعور بالکل معطل ہو جاتا ہے۔ بااین ہمہ اعضا کو جس وضع میں رکھدیا جاتا ہے وہ اس کو باقی رکھتے ہیں، اور دیر تک باقی رکھتے ہیں۔ اگرچہ یہ وضع غیر فطری اور تکلیف دہ ہو۔ چارکاٹ اس مظہر کو اس بات کا ایک قطعی ثبوت سمجھتا ہے کہ تنویمی موضوع مکر نہیں کرتے، کیونکہ تنویمی موضوعوں کو سکتے میں مبتلا کیا جا سکتا ہے اور پھر وہ اپنے اعضا کو اتنی دیر تک پھیلائے رکھ سکتے ہیں جو ہوش میں انسان سے ممکن ہی نہیں۔ ایم جینٹ کا خیال ہے کہ ان تمام صورتوں میں دماغ کے اندر گردوپیش کے تصوری اعمال عارضی طور پر بے قاعدہ ہو جاتے ہیں مثلاً اٹھے ہوئے بازو کی عضلی سعی کی حس مریض میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب عامل بازو کو اٹھاتا ہے۔ اس حس کا اخراج حرکی خلیے میں ہوتا، جو عضلے کے واسطے سے حس کا اعادہ کرتا ہے وغیرہ تموج اس حلقے میں اسی طرح سے دوڑتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ اعضائے متعلقہ کے تکان سے اس قدر کمزور ہو جاتے ہیں کہ بازو آہستہ آہستہ جھک جاتا ہے۔ ہم اس حلقے کو عضلہ سے ک تک اور ک سے مر تک اور مر سے پھر عضلہ تک ہے حرکی حلقہ کہہ سکتے ہیں۔ اگر او رہم وقت اعمال انقباض کو دبا نہ دیتے تو ہم سب کے سب سکتے کے مریض ہوتے اور ایسے عضلی انقباض کو جس کا آغاز ہو چکا ہو کبھی نہ روک سکتے۔ لہذا روکنا کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہماری دماغی زندگی کا لازمی اور ناگزیر عنصر ہے۔ یہ ذکر کر دینا بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا، کہ ڈاکٹر مرسیر اس سے مختلف استدلال سے اس نتیجے تک پہنچتے ہیں، جس حرکت کا ایک بار آغاز ہو چکا ہو، اس کے روکنے کی قوت کلیتہً خارجی دبانے والے اعمال پر مبنی ہے۔

ک سے مر کی جانب جو اخراج ہوتا ہے، اس کی ایک سب سے بڑی روکنے والی خود حس ک مولم یا غیر خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس جب یہ حس واضح طور پر خوشگوار ہوتی ہے، تو یہی واقعہ مد کی جانب ک کے اخراج کا

بہت بڑا سبب ہوتا ہے اور ابتدائی حرکی دور کو جاری رکھتا ہے۔ گو لذت والم ہماری نفسی زندگی میں بیحد کام کرتے ہیں، مگر ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کی دماغی شرائط کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں ہے۔ ہر مرکز کے لئے ایک خاص عمل کا ایجاد کرنا اور اس عمل سے ان کو منسوب کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اب دماغی فعلیت کو خالص میکانیکی حدود میں ظاہر کرنے کی جتنی بھی کوشش کی جائے کم از کم میرے لئے تو واقعات کا بیان کرنا اور ان کے نفسی پہلو کا تذکرہ نہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ دیگر اخراجی تموجات و اخراجات کی جو بھی صورت ہو مگر دماغ کے اخراجی تموجات و اخراجات تو خالص طبیعی واقعات نہیں ہوتے۔ یہ ذہنی طبیعی واقعات ہوتے ہیں، اور ان کی روحی کیفیت ان کی میکانیکی قوت کے تعین میں حصہ لیتی ہے۔ اگر خلیے کے اندر میکانیکی فعلیتوں کے اضافے سے لذت ہو، تو وہ اس لذت کی وجہ اور بھی بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ ناگواری کا باعث ہوتی ہیں، تو یہ ناگواری ان کی فعلیتوں کو دباتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح سے مظہر کا ذہنی پہلو کسی تماشے میں صدائے آفریں یا نفریں کی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ جو کچھ کہ دماغی مشینری سے نکلتا ہے اس کے لئے موافق یا مخالف تبصرے کے مطابق ہوتا ہے۔ ذہن خود کسی چیز کو پیش نہیں کرتا نہ کسی چیز کو پیدا کرتا ہے بلکہ جملہ امکانات کے لئے مادی قوتوں کے رحم و کرم پر رہتا ہے۔ مگر ان امکانات میں سے یہ انتخاب کرتا ہے۔ اور ایک کو تقویت دیکر اور دوسرے کو روک کر یہ مظہر مابعد کی شکل اختیار نہیں کرتی بلکہ کسی ایسی شے کی صورت رکھتی جس سے تماشے کو اخلاقی مدد ملتی ہے۔ لہذا جہاں اس امر کے لئے کوئی صحیح معنی میں میکانیکی علت نہیں ملتی کہ ایک تموج ایک خلیے سے نکلنے میں ایک راستہ کیوں اختیار کرے اور دوسرا راستہ کیوں اختیار نہ کرے تو میں شعوری تبصرے کی قوت سے کام لینے میں کبھی تامل نہ کروں گا۔ لیکن تموج کے وجود اور کسی ایک راستے کی طرف اس کے میلان کی توجیہ کے لئے میں میکانیکی قوانین کو بطور علت کے پیش کرنا لازمی سمجھتا ہوں۔

اب نظام عصبی کو اس کی سب سے ادنی حدود میں تحویل کر کے غور کر چکے۔ ایسے نظام عصبی پر جس میں تمام راستے کھلتے ہیں، اور دبانے اور روکنے کے امکانات

قطعی طور پر داخلی یعنی محض احساس کی خوشگواری یا ناگواری کے نتائج ہیں، اب ہم ان حالات و شرائط کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کے تحت، نئے راستے قائم ہو سکتے ہیں۔ نئے راستوں کے امکانات ان راستوں سے فراہم ہوتے ہیں جو ریشوں اور حسی خلیوں کو آپس میں ملاتے ہیں۔ مگر خود یہ ریشے در اصل منفوذ نہیں ہوتے بلکہ یہ ایسے عمل کے ذریعے سے منفوذ بنتے ہیں، جس کو میں افتراضاً اس طرح سے بیان کرتا ہوں حسی خلیے سے آگے کی جانب ہر اخراج ان خلایا کے بھی خالی کر دینے پر مائل ہوتا ہے، جو خلیے مخرج کے عقب میں ہوتے ہیں، اور اس طرح سے جو کچھ تناؤ ان میں ہوتا ہے وہ رفع ہو جاتا ہے۔ عقبی خلایا کے بہاؤ ہی سے ریشے ابتداءً قابل نفوذ بنتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک نیا راستہ بن جاتا ہے، جو ان خلایا سے نکلتا ہے، جو اس خلیے کے عقب میں ہوتے ہیں، جو اس وقت آگے تھا۔ اور اگر آئندہ مواقع پر عقبی خلایا خود بخود تہیج ہوں تو یہ راستہ ان کی فعلیت کو اسی جہت میں لے جائے گا جس سے آگے کا خلیہ بھی تہیج ہو جائے گا، اور جس قدر یہ راستہ استعمال ہوگا اتنا ہی گہرا ہوتا جائے گا۔

عقبی خلایا دماغ کے کل حسی خلیوں کی جگہ پر ہیں سوائے اس خلیے کے جس سے اخراج ہوتا ہے۔ لیکن ایسا راستہ جس کی وسعت کی کوئی حد نہ ہو عملی طور پر کسی قسم کا راستہ نہ ہونے سے بہتر نہ ہوگا اس لئے میں یہاں تیسرا مفروضہ قائم کرتا ہوں جس کو اگر باقی مفروضوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں مفروضے ملکر کل واقعات پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ مفروضہ حسب ذیل ہے۔ عمیق ترین راستے سب سے زیادہ قابل اخراج خلیوں سے سب سے زیادہ اخراجی خلیوں کی طرف ہوتا ہے، سب سے زیادہ قابل اخراج راستے وہ ہوتے ہیں جن سے ابھی ابھی اخراج ہو رہا تھا اور سب سے زیادہ اخراجی راستے وہ ہوتے ہیں، جن سے اب اخراج ہو رہا ہے یا جن میں تناؤ اخراج کے نقطے تک آرہا ہے۔ ایک اور شکل سے یہ معاملہ واضح ہو جائیگا۔ اس عمل کو لو جو سابقہ شکل میں واضح کیا گیا تھا، اور اس وقت سے لو جب عقلی انقباض ہونے کے بعد خلیہ ک سے آگے کی جانب م میں اخراج ہوتا ہے۔

ہمارے تیسرے مفروضے کے مطابق یہ نقاطی خط پ سے س کو خالی کرے گا



شکل نمبر ۸۸

جس سے مفروضہ صورت حال میں ابھی مر میں خلقی راستے پ کے ذریعے اخراج ہو چکا ہے اور جس سے عضلی انقباض ہوا ہے، نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ پ' س اور ک کے مابین ایک نیا راستہ بن جائے گا۔ اب دوبارہ جب س خارج سے تہیج ہوگا تو یہی نہیں کہ اس سے مر کی جانب اخراج ہوگا، بلکہ ک کی جانب بھی ہوگا۔ اس طرح سے ک براہ راست س سے تہیج ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ یہ عضلہ کے ذریعے درآیندہ تموج کے ذریعے سے تہیج ہو۔ اگر نفسی اصطلاحات میں دیکھا جائے تو یہ صورت ہوگی کہ جب ایک حس ہم میں ایک بار ایک حرکت پیدا کر دیتی ہے تو دوسری بار جب ہم کو یہ حس ہوتی ہے تو یہ اس حرکت کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے، قبل اس کے کہ حرکت وقوع میں آئے۔

یہی اصول ک و مر کے تعلق پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مر چونکہ آگے کی جانب واقع ہے اس لئے یہ ک اور ک مر کے راستے کو خالی کرتا ہے اگرچہ یہ کوئی اصلی یا خلقی راستہ نہ ہو مگر یہ ثانوی اور عادتی راستہ بن جاتا ہے۔ آیندہ ک کسی طرح سے بھی تہیج ہو سکتا ہے (یعنی محض اسی طرح سے نہیں جس طرح سے یہ پہلے صرف س سے یا خارج سے تہیج ہوتا تھا) اور اب بھی اس سے اخراج مر ہی میں ہوگا۔ یا اگر اس کو نفسیاتی اصطلاحات میں بیان کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ تصور حرکت یعنی بعد کے حسی اثرات خود حرکت کے پیدا ہونے کی فوری مقدم شرط بن جائیں گے۔

پس یہاں ہم کو اپنے ابتدائی سوال کا جواب مل گیا ہے جو یہ تھا کہ ایک حسی عمل جو ابتدائً حرکت کا نتیجہ تھا، بعد میں کس طرح سے ایک حرکت کی علت بن سکتا ہے۔

اس اسکیم کے مطابق یہ ظاہر ہے کہ وہ خلیہ جس کو ہم نے ک کے نام سے موسوم کیا ہے، حرکی اخراج سے مقامی یا بعید حس کا محل ہوسکتا ہے۔ یہ خلیہ کسی بصری یا سمعی کوئی سا بھی ہوسکتا ہے۔ یہ تصور کہ بازو جب اٹھا ہوا ہوتا ہے تو کس قسم کا احساس ہوتا ہے، ممکن ہے اس کو اٹھنے پر آمادہ کردے۔ مگر اس طرح سے اس آواز کا تصور بھی اس کو اٹھنے پر آمادہ کرسکتا ہے، جو ممکن ہے کہ اس کے اٹھنے میں ابتدائی ہوتی ہو۔ اور اس بصری حس کا تصور ہی کرسکتا ہے جو اس کے اٹھنے میں ہوتی ہو۔ اس طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ ذہنی اشارہ مختلف جو اس میں سے کسی ایک سے متعلق ہوسکتا ہے۔ اور یہ کہ ہماری شکلیں ہم کو جس نتیجے تک پہنچاتی ہیں ٹھیک وہی واقع بھی ہوتا ہے۔ یعنی ہماری حرکات کا آغاز مثلاً گویائی کو لو بعض اشخاص میں زیادہ لمسی تمثالات سے ہوتا ہے بعض میں صوتی سے بعض میں حافظے کی تمثالات سے (جلد اول ص ۵۴-۵۵)۔ لیکن ہماری کل حرکات کے اصل محرک حافظے کی تمثالات نہیں ہوتے بلکہ اولاً حسیں اور اشیا ہوتی ہیں، اور بعد میں وہ تصورات ہوتے ہیں جو ان سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

اب ہم زیادہ پیچیدہ اور مربوط حرکات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو حقیقی زندگی کے اندر زیادہ تر سابقہ پڑتا ہے۔ ہمارے ارادے کا مقصود ایک عضلی انقباض تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ تقریباً ہمیشہ اس کی غرض انقباضات کا ایک باقاعدہ سلسلہ ہوتا ہے، جس کا انجام ایک حس پر ہوتا ہے جو ہم کو بتاتی ہے کہ مقصود حاصل ہوگیا ہے۔ مگر سلسلے کے اندر جو مختلف انقباضات ہوتے ہیں ان سب کا علیحدہ علیحدہ ارادہ نہیں ہوتا۔ ہر مقدم انقباض اپنی حس سے اس طرح بعد کے انقباض کا باعث ہوتا ہے، جس طرح سے باب ۶ میں ذکر کیا گیا ہے جہاں کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ عادۃً مربوط حرکات ثانوی طور پر مربوط شدہ معکوس قوسوں پر مبنی ہوتی ہیں (دیکھو جلد اول ص ۱۱۶) پہلے انقباض کا تو صراحتہً ارادہ ہوتا ہے، اور اس کے ارادے کے بعد ہم اس سلسلے کو خود بخود ہو جانے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکات کے اس قسم کے باضابطہ سلسلے سے ابتداءً انسان کیونکر واقف ہوتا ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر پہلے پہل ایک حرکی مرکز اور دوسرے حرکی مرکز کے مابین راستے کیونکر قائم ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے پہلے مرکز کا

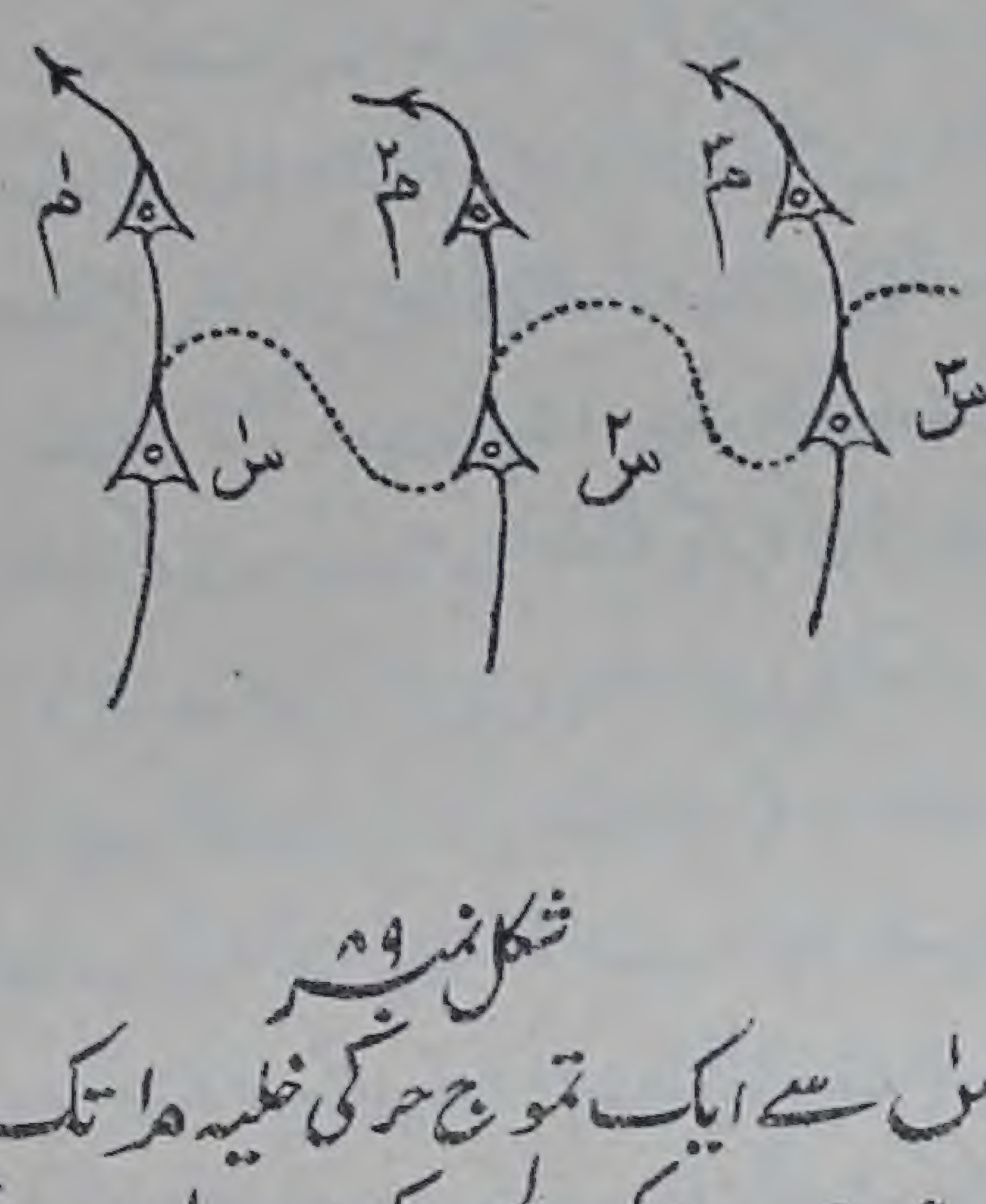
اخراج سلسلہ وار اوروں کے اخراج کا باعث ہو جاتا ہے۔

اس مظہر میں حرکی اخراجات اور ان کے برائندہ ارتسامات اس وقت تک ہوتے رہتے ہیں جب تک کہ یہ باقی رہتا ہے۔ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں ایک مقررہ ترتیب کے مطابق ائتلاف قائم ہوا ور یہ ترتیب ایکبار سیکھ لی گئی ہو یعنی اس کو مختلف اندھا دھند ترتیبوں سے جو پہلی بار سامنے آئی ہوں انتخاب کیا گیا ہو اور محض اسی کو سامنے رکھا گیا ہو۔ اندھا دھند برآئندہ ارتسامات میں سے جو ٹھیک محسوس ہوئے ان کو چن لیا گیا اور یہ ایک سلسلے میں مرتب ہو گئے ہوں۔ ایک ایسا سلسلہ جس کو ہم فعلی طور پر سیکھتے ہیں، اور صحیح محسوس ہونے والے ارتسامات کو مربوط کرتے ہیں، در اصل اس سلسلے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا جس کو ہم انفعالی طور پر کسی دوسری شے سے سیکھتے ہیں، جو ہم کو ایک خاص ترتیب سے مرتسم کرتا ہے، لہذا اپنے تصورات کو زیادہ صحیح بنانے کے لئے ہم کوئی خاص مربوط حرکت لیتے ہیں۔ فرض کرو کہ ا ب ت کو دہراتے ہیں، جس کو کسی نے ہم کو بچپن میں حفظ کرایا تھا۔

ابتک ہم نے جو کچھ دیکھا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک آواز یا نکلمی احساس ا کا تصور ہم سے کیونکر ا کہلاتا ہے اور ب کا ب کہلاتا ہے وغیرہ لیکن اب ہم جو کچھ دیکھنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ یہ جس کو ا کہا جا چکا ہے ہم سے ب کیوں کہلاتی ہے اور یہ جس ب کہا جا چکا ہے ہم سے ت کیوں کہلاتی ہے۔

اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو یہ یاد کرنا چاہئے کہ اس وقت کیا ہوا تھا جب ہم نے حروف کو ترتیب وار سیکھا تھا۔ کسی شخص نے ہمارے سامنے باربار ا ب ت ٹ وغیرہ کہا تھا، اور ہم نے ان آوازوں کی نقل کی تھی۔ ہر حرف کے مطابق حسی خلایا اس طرح ترتیب وار تہیج ہوئے تھے کہ ان میں سے ہر ایک نے (ہمارے دوسرے قانون کے مطابق) ٹھیک اُس خلیہ کو خالی کیا ہوگا جو ابھی متہیج ہوا تھا اور ایک راستہ چھوڑا ہوگا جس سے وہ خلیہ بعد میں ہمیشہ اس خلیہ کی جانب اخراج پر مائل ہوگا جس نے اس کو ابتداً خالی کیا تھا۔ فرض کرو کہ س۱ س۲ س۳ شکل نمبر ۸۹ میں ان تین خلیوں کی جگہ پر ہیں۔

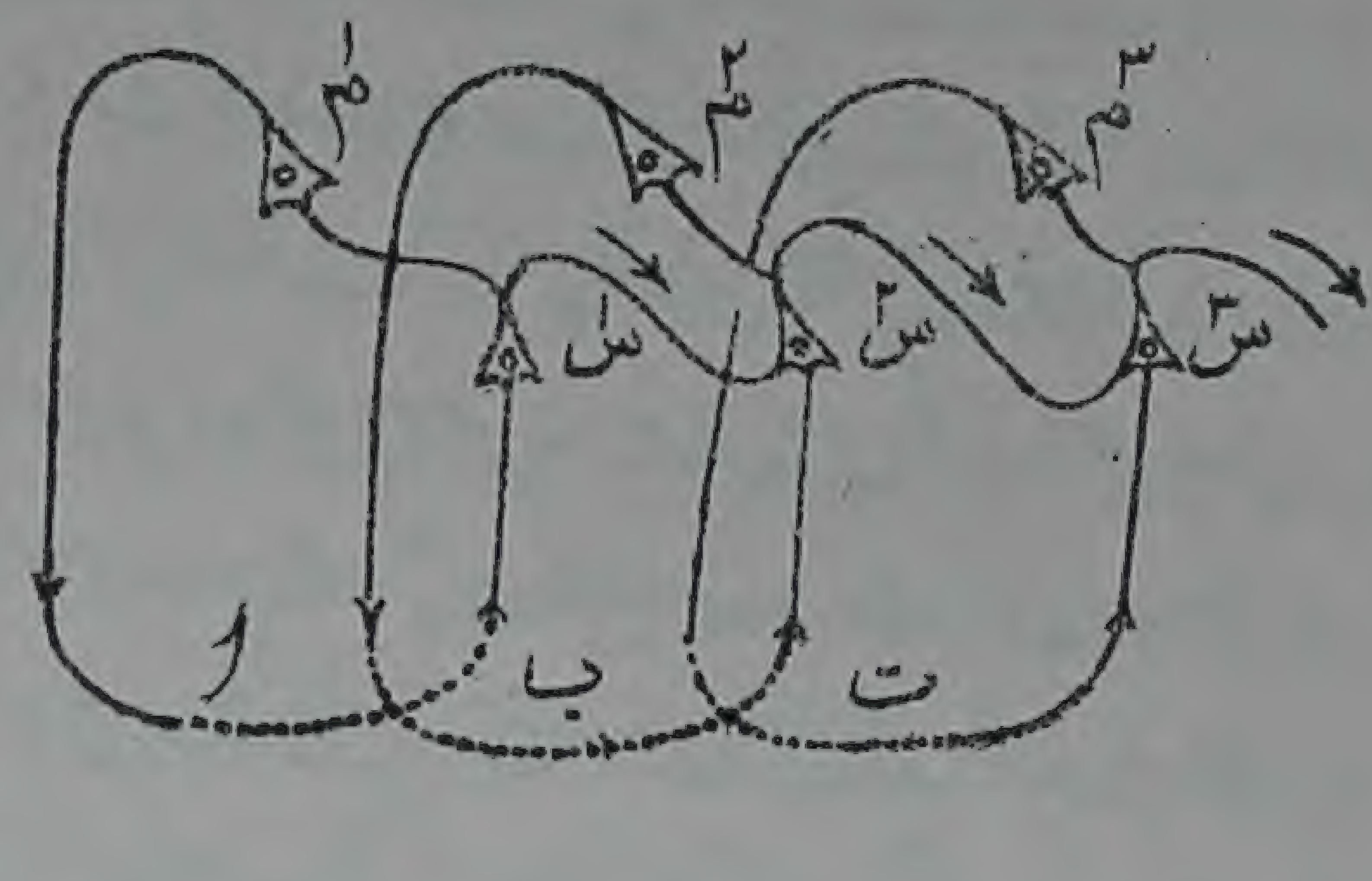
ان میں سے ہر بعد کا خلیہ جب حر کی جانب اخراج کرتا ہے تو پہلے کو خالی کر لیتا ہے۔ س۲ س۱ کو س۳ س۲ کو خالی کرتا ہے۔ چونکہ س۲ س۱ کو خالی کرتا ہے، اس لئے اگر م۱ آئندہ کبھی متہیج ہوتا ہے تو اس سے س۲ کی طرف اخراج ہوتا ہے، اور چونکہ س۳ نے س۲ کو خالی کیا تھا، اس کے بعد س۲ جب کبھی متہیج ہوگا تو اس سے س۳ کی جانب اخراج ہوگا، اور یہ سب اخراج خطوط نقاطی کے ذریعے سے ہوں گے۔ فرض کرو کہ حرف ا کا تصور ذہن میں پیدا ہوتا ہے یا بہ الفاظ دیگر س۱ متہیج ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۹۰

اب کیا ہوتا ہے س۱ سے ایک تموج حر کی خلیہ م۱ تک ہی نہیں جاتا بلکہ خلیہ س۲ تک بھی جاتا ہے۔ جب ایک لمحہ کے بعد م۱ س کے اخراج کا اثر بر آئندہ عصب سے واپس آتا ہے اور س۱ کو دوبارہ متہیج کرتا ہے تو یہ آخر الذکر خلیہ م۱ میں اخراج کرنے سے باز رہتا ہے، اور ابتدائی حر کی حلقہ بننے سے قاصر رہتا ہے (جو اس صورت میں ا ہی کو کہے جانا ہوگا) اور اس کا باعث یہ واقعہ ہوگا کہ س۲ میں جو عمل ہے وہ اپنے حر کی موتلف م۲ کی جانب اخراج کرنے پر مائل ہے، جو موجودہ حالت میں س۱ س کے ہیجان کے لئے قوی تر مخرج ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ م۲ کا اخراج ہوتا ہے، اور حرف ب ادا ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی س۳ س۲ کے تموج کا کچھ حصہ پاتا ہے اور ب کی آواز کے کان میں داخل ہونے کے ایک لمحہ کے بعد اس کا اخراج اس حر کی خلیہ میں ہو جاتا ہے

جس سے ت ا واہوتی ہے۔ اور علیٰ ہذا ختم تک اسی طرح ہوتا رہتا ہے شکل نمبر(۹۰)



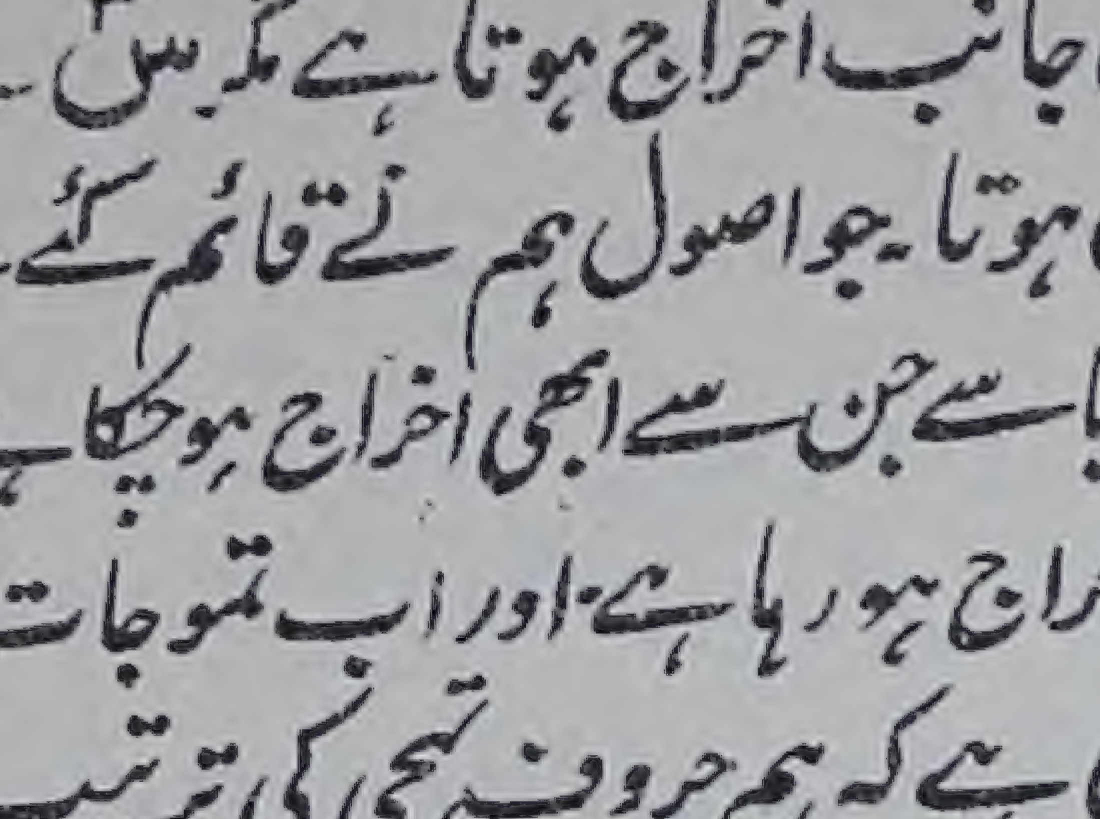
شکل نمبر ۹۰

اعمال کے ان تمام سلسلوں کو ظاہر کرتی ہے جو اس تکلم میں شریک ہوتے ہیں۔

صرف ایک بات رہ جاتی ہے، جو فوراً سمجھ میں نہیں آتی اور وہ یہ کہ بہ حالات موجودہ س١ سے س٢ تک جو راستہ ہے وہ س١ س کے ہیجان کے لئے سب سے قوی راہ اخراج کیوں ہوتا ہے۔ اگر اس شکل میں جو خلایا اور ریشے مذکور ہیں وہ کل دماغ کی جگہ پر ہوتے تو ہم میکانیکی اور نفس وجہ میں سے کوئی سی ایک وجہ فرض کر سکتے تھے۔ میکانیکی وجہ تو اس عام قانون سے لی جاسکتی تھی کہ س٢ اور م٢ قسم کے خلیے جن کا ہیجان ترقی پذیر ہے وہ م١ جیسے خلیوں کے لئے قوی تر جاذب اخراج ہوتے ہیں کیونکہ ان سے ذرا دیر پہلے ہی اخراج ہو چکتا ہے یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ س٢ سے س٣ اور م٣ کی طرف تموج کا ممتد ہونا پہلے ہی شروع ہو چکا ہے۔ اور یہ قانون بھی اس کی وجہ ہو سکتا تھا، کہ اخراج وسیع تر بہاؤ کی جہت میں مائل ہوتا ہے۔ ان مفروضوں میں سے کوئی سا مفروضہ اس امر کی کافی میکانیکی وجہ ہو سکتی تھی، کہ ایک بار ا کہنے کے بعد ہم اس کو دوبارہ کیوں نہیں کہتے۔ مگر ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ اس عمل کا ایک نفسی پہلو بھی ہے۔ نہ ہم اس امکان کو نظر انداز کر سکتے ہیں کہ ابتدائی تموجات کا احساس اس امر کا باعث ہو سکتا ہے کہ بعض اخراجات پیہم دبا دئے جاتے ہیں اور بعض کو جاری ہونے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اس میں

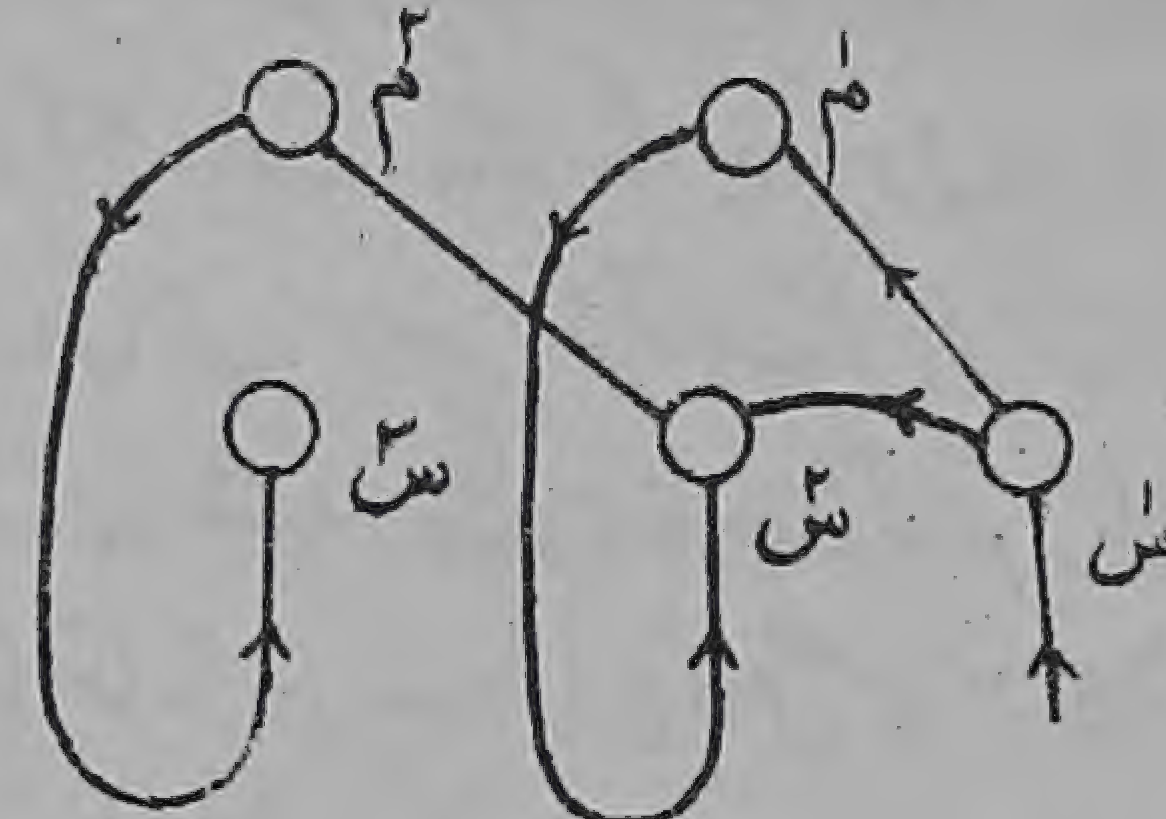
شک نہیں کہ قبل اس کے کہ ہماری زبان سے ایک حرف نکلے ا ب ت کے پڑھ دینے کا عام ارادہ پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ نہ اس بارے میں کوئی شک ہوسکتا ہے کہ نیت ان خلایا اور ریشوں کے پورے نظام میں تناؤوں کے ایک فرازکے مطابق ہوتی ہے، جو بعد میں متہیج ہونے والے ہوتے ہیں۔ جب تک ان تناؤوں کا بڑھنا اچھا محسوس ہوتا ہے، اس وقت ہر اس تموج کو جس سے یہ بڑھتے ہیں، عمل کا موقع دیا جاتا ہے۔ اور ہر وہ تموج جس سے ان میں کمی واقع ہوتی ہے، روکا جاتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ موجودہ وجوہ میں سے سب سے بڑی وجہ ہو جس سے س۱ سے س۲ کا راستہ راہ اخراج ہونے کی حیثیت سے اس قدر قوی ہو جاتا ہو۔

حسی خلایا کے مابین نئے راستے، جن کی ساخت کے متعلق گفتگو ہو چکی ہے۔ ائتلافی راستے ہوتے ہیں، اور اب ہم کو اس کی وجہ معلوم ہوگئی ہے کہ ائتلافات ہمیشہ آگے کی طرف کیوں ہوتے ہیں یعنی مثلاً ہم ا ب ت کو الٹا کیوں نہیں کہہ سکتے۔ اور اگرچہ س۲ سے س۳ کی جانب اخراج ہوتا ہے مگر س۳ سے س۲ کی جانب اخراج ہونے کا کیوں رجحان نہیں ہوتا۔ جو اصول ہم نے قائم کئے تھے، ان کے مطابق پہلے قائم شدہ راستے ان خلایا سے جن سے ابھی اخراج ہو چکا ہے ان خلایا کی جانب اخراج کرتے تھے، جن سے اب اخراج ہو رہا ہے۔ اور اب تموجات کو دوسری جہت میں چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم حروف تہجی کی ترتیب کو الٹ کر اب دوبارہ کہنا سیکھیں۔ اس صورت میں ائتلافی راستوں کے دو سلسلے ہوں گے، جن میں سے کوئی ایک حسی خلایا کے مابین ممکن ہوگا۔ ان کو میں شکل نمبر ۹۱ میں ظاہر کرتا ہوں اس میں سے سادگی کے خیال سے حرکی خصوصیات کو حذف کر دیا ہے۔ خطوط نقاط الٹی سمت کے راستے ہیں جو کانوں سے ت ب ا کی آواز سننے کے لئے ابھی قائم ہوئے ہیں۔



شکل نمبر ۹۱

انھیں اصول سے ایسے نئے راستوں کی پیدائش کی توجیہ ہو جائے گی، جو بتدریج مربوط ہوتے ہیں، اب جہاں تک بھی وہ مربوط ہوتے چلے جائیں۔ مگر ظاہر ہے مثال میں کوئی بہت پیچیدہ صورت کو پیش کرکے وضاحت کی کوشش کرنی تو محض حماقت ہوگی۔ اس لئے میں بچے اور شعلے کے واقعہ کا پھر اعادہ کرتا ہوں۔ (دیکھو جلد اوّل صفحہ ۲۵) اور یہ دکھاؤں گا کہ کس قدر آسانی کے ساتھ خالص قشری معاملے کی حیثیت سے اس کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ (ایضاً صفحہ ۸۰)۔ شعلے کے دیکھنے سے قشری مرکز س۱ متہیج ہو جاتا ہے جس سے ایک جبلی معکوس راستے سے مرکز م۱ کی جانب پکڑنے کی حرکت کے لیے اخراج ہوتا ہے۔ یہ حرکت جلن کے احساس کو پیدا کرتی ہے۔ اس کے اثرات مرکز س۲ کی طرف لوٹتے ہیں اور اس مرکز سے خلقی راستے کے ذریعے سے م۲ میں اخراج ہوتا ہے جو ہاتھ کے

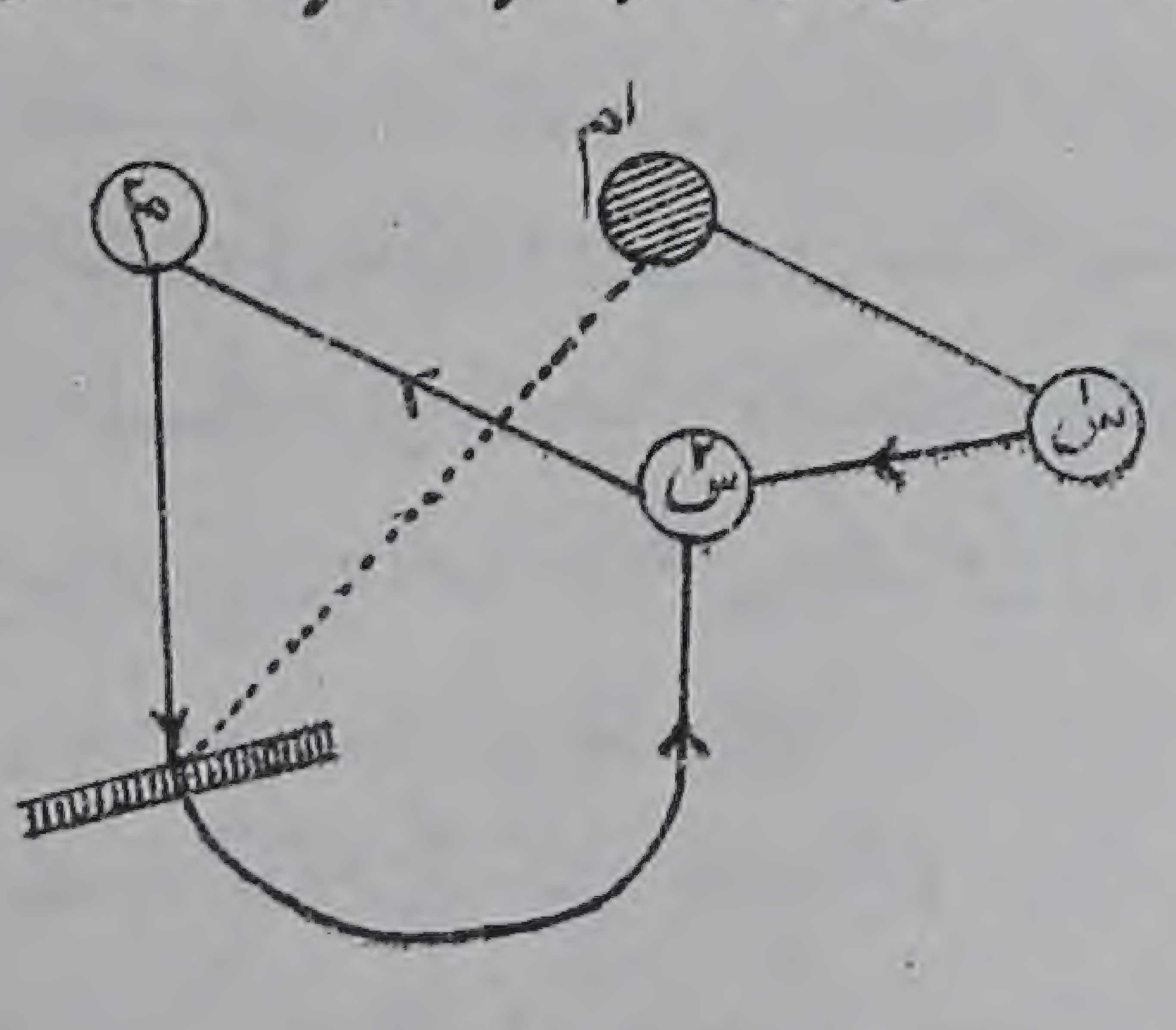


شکل نمبر ۹۲

کھینچنے کا مرکز ہے، ہاتھ کے کھینچنے کی حرکت مرکز س۳ کو متہیج کرتی ہے، اور یہ جہاں تک کہ ہمارا تعلق ہے، آخری شے ہوتی ہے جو واقع ہوتی ہے۔ اب دوسری مرتبہ بچہ جو شمع کو دیکھتا ہے، تو قشر میں ایک ثانوی راستہ ہوتا ہے، جو پہلے تجربے کا بقیہ ہے۔ چونکہ س۲ س۱ کے بالکل ہی بعد میں متہیج ہوا تھا، اور س۱ سے س۲ کی جانب اخراج ہوا تھا، اور اب س۱ سے س۲ کی جانب۔ اس سے پہلے اخراج ہو رہا ہے کہ س۲ سے م۱ کی جانب اخراج کا موقع ملے بہ الفاظ دیگر شعلے کے دیکھنے سے جلن کا تصور پیدا ہو جاتا ہے، قبل اس کے کہ یہ اپنے فطری اضطراری اثر پیدا کرے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے م۱ رک جاتا ہے۔ یا اس کا وقوع قبل اس کے کہ یہ م۲ کی شکل میں مکمل ہو رک جاتا ہے، ان تمام اکتسابی راستوں کے نظام کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ نو پیدا حسی راستوں سے

آگے کی جانب اخراج ہوتا رہتا ہے اور اس طرح سے حرکی حلقے ٹوٹتے رہتے ہیں جو بصورت دیگر وقوع میں آتے۔ مگر سکتے کے علاوہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حرکی حلقے کبھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ایک لڑکا جب کوئی سادہ نئی حرکت کرنی سیکھتا ہے تو وہ اس کو دہراتا رہتا ہے یہاں تک کہ تھک جائے۔ وہ ہر نئے لفظ کی کس طرح سے رٹ لگاتے ہیں۔ یہ بات دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ بڑے بھی کبھی اس بات کو محسوس کریں گے کہ کوئی بے معنی لفظ زبان پر جاری ہے اگر کبھی بے توجہی کی حالت میں یہ زبان پر اتفاقاً آجائے تو بلا لحاظ اس سلسلے کے جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے یہ زبان پر جاری رہتا ہے

ان عضویاتی مفروضات کو جن کا بیان کافی طویل ہو گیا ہے ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بتائی جاتی ہے۔ جلد اول میں میں نے اس امر کی وجہ بیان کرنے کی کوشش کی تھی کہ ایک دماغی تہیج کے ضائع ہونے کے بعد بالواسطی اخراج کا سلسلہ کیوں پیدا ہوجاتا ہے۔ اور درانندہ مہیج ایک وقفے کے بعد کیوں اپنے سابقہ راستوں سے خارج ہونے لگتے ہیں۔ اب اس کی میں نسبتہً بہتر توجیہ پیش کر سکتا ہوں۔ فرض کرو کہ س۱ کتے کا مرکز سماعت ہے جس سے وہ یہ حکم سنتا ہے کہ تم اپنا پنجہ دو اس سے حرکی مرکز م۱ میں اخراج ہوا کرتا تھا جس کے اخراج کا س۲ عضلی سعی کا اثر ہے۔ مگر اب عمل جراحی کے ذریعہ سے م۱ ضائع ہو گیا ہے۔ جس کی وجہ سے س۱ کا اخراج جس طرح سے بھی ہوسکتا ہے دوسری حرکتوں میں ہوتا ہے پاؤں پاؤں کرنا یا غلط پنجے کا اٹھانا۔



شکل نمبر ۹۳

فی الحال عضلی حس کا مرکز س۲ س۱ کے حکم سے متہیج ہو گیا ہے۔ اور غریب جانور کا ذہن

بعض در آئندہ حسوں کی توقع اور خواہش میں بےچین ہوتا ہے، جو اس سے بالکل مختلف ہوتی ہیں جو ان حرکتوں سے ہوتی، جو درحقیقت وقوع میں آرہی ہیں۔ بعد کی حسوں میں سے کوئی سی حس بھی حر کی حلقہ کو متہیج نہیں کرتی کیونکہ یہ ناگوار اور دب جانے والی ہوتی ہیں۔ لیکن جب کسی اتفاقی حادثے س^{1} اور س^{2} کا اخراج ایسے راستے میں ہوتا ہے جو م^{2} سے گزرتا ہے، جس کی وجہ سے پنجہ پھر دیدیا جاتا ہے اور آخرکار س^{2} داخل اور خارج دونوں سے متہیج ہوتا ہے تو پھر مزاحمتیں نہیں ہوتیں، اور حرکی حلقہ بن جاتا ہے۔ س^{1} کا اخراج م^{2} میں بار بار ہوتا ہے۔ اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک کا راستہ اس قدر گہرا ہو جاتا ہے کہ آخرکار یہ ایک باضابطہ راہ اخراج بن جاتا ہے اور جب س^{1} متہیج ہوتا ہے تو اخراج اسی جانب سے ہوتا ہے۔ اور کسی راستے کو اس طرح سے مرتب ہونے کا موقع نہیں ہوتا۔

باب بست و ہفتم

تنویم

معمول بنانے کے طریقے اور اثر پذیری

تنویمی مسمریزمی یا مقناطیسی غشی مختلف طریقوں سے پیدا کی جا سکتی ہے۔ اور ہر عامل اپنا جدا پسندیدہ طریقہ رکھتا ہے۔ سب سے سادہ طریقہ یہ ہے کہ معمول جس طرح سے بیٹھا ہوا اُسے بیٹھا رہنے دیں، اور اس سے یہ کہیں کہ اگر تم اپنی آنکھیں بند کر لو اور اپنے عضلات کو ڈھیلا چھوڑ دو اور جہاں تک ممکن ہو کسی شے کا بھی خیال نہ کرو تو چند منٹ میں تم پر نیند طاری ہو جائے گی۔ دس منٹ کے بعد جب تم اس کی طرف لوٹو گے تو تم دیکھو گے کہ اس پر فی الواقع تنویمی کیفیت طاری ہوگی۔ بریڈ اپنے معمولوں سے کہتا تھا کہ وہ چمکیلے بٹن کی طرف دیکھیں، جس کو وہ ان کی پیشانی کے قریب رکھتا تھا۔ اس کی طرف دیکھتے دیکھتے خود بخود ان کی آنکھیں بند ہو جاتی تھیں اگلے وقتوں کے مسمریزمی ہاتھوں کو چہرے اور جسم کی جہت میں نیچے کی طرف اس طرح حرکتیں دیتے تھے کہ وہ جسم سے مس نہ ہوں۔ سر چہرے بازوؤں اور ہاتھوں کی جلد کے تھپکنے کا بھی یہی اثر ہوگا خصوصاً ابروؤں اور آنکھوں کے ارد گرد کی جلد کا۔ معمول کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گھورنا۔ یہاں تک وہ بیہوش ہو جائے یا اس سے کہنا کہ گھڑی کی ٹک ٹک کو سنو، یا محض اس کی آنکھیں بند کرا کے نیند کی کیفیت کا

بیان کرنا یہ سب طریقے مختلف عاملوں کے تجربے میں یکساں موثر ہیں لیکن تربیت یافتہ معمولوں کے لئے کوئی سا ایسا طریقہ جس سے وہ سابقہ عمل کی بنا پر نتائج کے متوقع ہوں کامیاب ہوگا۔ مثلاً کسی ایسی چیز کا چھونا جس کی نسبت ان سے کہدیا گیا ہو کہ اس پر عمل کر دیا گیا ہے، عمل کردہ پانی کا پینا، ایسے خط کا ملنا جس میں سونے کا حکم دیا گیا ہو۔ حال ہی میں ایم سی جائس نے اپنے بعض معمولوں کو ½ کیلومیٹر کے فصل سے ٹیلیفون کے ذریعے سے نیند کا حکم دیکر منوم کیا بعض معمولوں کا یہ حال ہے کہ اگر ان سے پہلے یہ کہدیا جائے کہ تم فلاں روز فلاں ساعت بیہوش ہو جاؤگے تو یہ پیشین گوئی پوری ہو جاتی ہے۔ بعض اختناقی مریض کسی شدید حس سے فوراً تنویمی سکتے میں مبتلا ہو جاتے ہیں مثلاً کسی گجر پر ضرب لگنے سے یا آنکھوں پر اچانک تیز روشنی کے پڑنے سے۔ جسم کے بعض حصوں پر دباؤ پڑنے سے (جن کو مسٹر پطرس تنویمی علاقے کہتے ہیں) یہ سرعت تمام بعض اختناقی مریضوں میں تنویمی بیہوشی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ علاقے مختلف معمولوں میں مختلف مقامات پر ہوتے ہیں، اور اکثر اوقات پیشانی اور انگوٹھے کی جڑ میں پائے جاتے ہیں سوتے ہوئے آدمی کو بھی زبانی حکم یا ایسے حس کے ذریعے سے تنویمی حالت میں منتقل کیا جا سکتا ہے جو اس قدر آہستہ سے ہوا ہو کہ اس سے معمول بیدار نہ ہو جائے۔

بعض عامل اپنے معمولوں پر قابو پانے میں زیادہ کامیاب ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ مسٹر گرنے جنھوں نے نظریۂ تنویم پر قیمتی اضافہ کیا ہے خود کبھی کسی کو منوم نہیں کر سکتے بلکہ انھیں اپنے مشاہدات کے لئے دوسروں کے معمولوں سے کام لینا پڑا دوسری طرف ڈاکٹر لی بالٹ اس بات کے مدعی ہیں کہ جتنے لوگ ان کے پاس آتے ہیں ان میں سے وہ بانوے فیصدی کو معمول بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اور اسٹاکیالم کے مسٹر ویٹر اسٹیر بینڈ یہ کہتے ہیں کہ سات سو اٹھارہ اشخاص میں سے جو کہ میرے پاس آئے ہیں صرف اٹھارہ شخصوں کے معمول بنانے سے قاصر رہا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اس اختلاف کی وجہ بہت کچھ عامل کے شخصی اقتدار کا فرق ہے۔ کیونکہ کامیابی کی اولین شرط یہ ہے کہ معمول کو اپنے منوم ہو جانے کا کامل یقین ہو۔ نیز یہ کہ بہت کچھ اس پر مبنی ہوتا ہے کہ عامل اپنے

معمولوں کا قیافہ شناس بھی ہے یا نہیں کیونکہ اگر اس نے قیافے سے پہچان لیا ہے تو وہ صحیح حکم دیسکتا ہے اور صحیح موقع سے دیسکتا ہے۔ ان حالات سے اس کی بھی توجیہ ہوتی ہے کہ عامل جس قدر زیادہ معمول بناتے ہیں اتنی ہی ان کو زیادہ کامیابی ہوتی ہے۔ برنہیم کہتا ہے کہ جو شخص ان اشخاص میں سے جن کے منوم کرنے کی وہ کوشش کرتا ہے، اسّی فیصدی کو منوم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، اس کو تنویم کا عمل قرار واقعی طور پر آتا ہی نہیں آیا بعض عاملوں میں اس کے علاوہ کوئی مقناطیسی قوت بھی ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر میں اس وقت کوئی رائے ظاہر نہیں کرتا۔

تین چار سال کی عمر کے بچے مجنون خصوصاً نیم دیوانے غیر معمولی طور پر بمشکل منوم ہوتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے لئے آنے والی نیند کی طرف پیہم توجہ رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ بچپن کے بعد ہر عمر ہر قوم اور ہر نسل کے مرد و عورت یکساں طور پر تنویم کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ذہنی تربیت کی ایک مقدار جو ارتکاز توجہ کے لئے کافی ہو اس کے لئے مفید ہوتی ہے، اور اسی طرح سے نتیجے کی طرف سے ایک خاص قسم کی بے پروائی بھی مفید ہوتی ہے۔ ارادے کی خلقی کمزوری یا مضبوطی کو اس سے بالکل کوئی تعلق نہیں ہے۔ بار بار بیہوش ہونے سے معمول کا رجحان تنویم بہت بڑھ جاتا ہے، اور بہت سے اشخاص جو پہلے دو چار بار منوم نہیں ہوسکتے چند کوششوں کے بعد ہوجاتے ہیں۔ ڈاکٹر مال کہتے ہیں کہ چالیس ناکام کوششوں کے بعد ایک شخص کو میں کئی بار منوم کرنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ بعض ماہرین کی رائے ہے کہ دراصل ہر شخص تنویم کا معمول بنجانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ صرف دشواری یہ ہوتی ہے کہ بعض اشخاص عادۃً زیادہ مبتلائے افکار رہتے ہیں جس کی وجہ سے رکاوٹ ہوتی ہے مگر یہ روکاوٹ کسی لمحہ میں اچانک دور ہوجاتی ہے۔

یہ بیہوشی بہ آواز بلند یہ کہکر فوراً رفع کی جاسکتی ہے کہ اچھا بس اب بیدار ہوجاؤ یا اور اسی قسم کے الفاظ۔ سال پیٹری میں لوگ معمولوں کو ان کے پپوٹے پر پھونک مار کے بیدار کرتے ہیں۔ اوپر کی جانب ہاتھ کو حرکت دینے سے بھی معمول بیدار ہوجاتا ہے، اور ٹھنڈے پانی کے چھینٹے بھی یہی کام کرتے ہیں۔ جو مریض جس چیز سے بیدار ہونے کی توقع رکھتا ہو اس سے وہ بیدار ہوجاتا ہے۔ اس سے

کہد و کہ پانچ تک گننے کے بعد بیدار ہو جائے۔ اور غالب گمان یہ ہے کہ وہ ٹھیک ایسا ہی کرے گا۔ اگرچہ اس سے کسی ایسے دلچسپ عمل میں خلل واقع ہو جائے جس میں عامل نے اس کو پہلے مصروف کر دیا ہو۔ بقول ڈاکٹر نومال جو نظریہ تنویمی حالت کی عضویات کی تشریح کا مدعی ہو اس کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ ایسی سادہ شے جیسے لفظ "بیدار ہو جاؤ" کی سماعت ہے اس کو ختم کر دیتی ہے۔

تنویمی حالت کے متعلق نظریات

تنویمی حالت جب ایک بار طاری ہو جاتی ہے تو اس کی عمیق نوعیت مشکل ہی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ بحث کی تفصیلات میں تو میں پڑتا نہیں۔ صرف یہ بتائے دیتا ہوں کہ اس کے متعلق تین رائیں ہیں جن کو ہم۔

(۱) نظریۂ حیوانی مقناطیسیت

(۲) نظریۂ عصبی عمل

(۳) نظریۂ انتقال

حیوانی مقناطیسیت کی رو سے عامل سے معمول تک قوت براہ راست گذرتی ہے، جس کی وجہ سے معمول عامل کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن جاتا ہے۔ معمولی تنویمی مظہر کے متعلق یہ نظریہ آج ترک کر دیا گیا ہے۔ صرف بعض لوگ اس سے چند اثرات کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے ہیں جو شاذ و نادر ہی کہیں ملتے ہیں۔

نظریۂ عصبی عمل کے مطابق تنویمی حالت ایک خاص قسم کی مرضی حالت ہے، جس میں صرف ایسے مریض مبتلا ہوتے ہیں، جن میں پہلے سے اس کا رجحان ہوتا ہے، اور جس میں خاص طبیعی عامل بعض خاص علامات کے پیدا کرنے کی قوت رکھتے ہیں، قطع نظر ان معمولوں کے جو ذہنی طور پر اثر کی توقع رکھتے ہیں سال پیٹری اسپتال کے پروفیسر چارکاٹ اور ان کے رفقائے کار یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حالت خاص شکل میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے، اس حالت میں وہ اس کو تنویم اعلیٰ کہتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختناقی صرع کے ساتھ ہوتی ہے۔ ایسا مریض جس کو اس قسم کی تنویم کی عادت ہو، اگر اچانک کوئی بلند شور سنتا ہے، یا اچانک کسی تیز روشنی کو

دیکھتا ہے، تو وہ فوراً سکتے کی غشی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کے اعضاء جوارح ان حرکات، کی بالکل مزاحمت نہیں کرتے، جو ان کو دی جاتی ہیں، بلکہ مستقل طور پر وہی وضع اختیار کر لیتے ہیں، جو ان پر مرتسم کی جاتی ہے۔ آنکھوں کی ٹکٹکی بندھ جاتی ہے۔ الم کی کوئی حس نہیں رہتی وغیرہ۔ اگر آنکھوں کو جبراً بند کر دیا جائے، تو سکتے کی حالت کی جگہ غشی کی حالت لے لیتی ہے جس کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ بظاہر شعور بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ عضلات بالکل ڈھیلے پڑ جاتے ہیں سوائے ان مقامات کے جہاں عضلات واوتار پر عامل کا ہاتھ پڑتا ہے یا وہ بعض عصبی تاروں کو دباتا ہے۔ پھر عضلات زیر بحث یا وہ جنھیں توانائی ایک ہی عصبی تار سے ملتی ہو مستقل طور پر ہم آہنگ ہو کر منقبض ہوتے ہیں۔ چارکاٹ اس علالت کو عصبی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ غشی کی حالت ممکن ہے، کہ در اصل کسی شے کی طرف نظر جما کر دیکھنے سے پیدا ہوتی ہو، یا بند ڈھیلوں پر دباؤ سے واقع ہوتی ہو۔ سر کی چوٹی پر رگڑ کے واقع ہونے سے مریض ہر دو مذکورہ حالتوں سے نکل کر خواب خرامی کی حالت میں مبتلا ہو جائے گا جس میں وہ چست پرگفتار اور عامل کے تمام اشاروں سے اثر پذیر ہوگا۔ خواب خرامی کی حالت کسی چھوٹی چیز کی طرف بغور دیکھنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس حالت میں مذکورۂ بالا تدابیر سے بالکل محدود عضلی انقباضات واقع نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے بجائے جسم کے کل حصوں میں ایک طرح کے جمود کا رجحان ہوتا ہے، جو ممکن ہے کبھی ایک عام انقباض کی صورت اختیار کر لے۔ یہ حالت جلد کے آہستہ سے چھونے یا اس پر پھونک مارنے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ ایم چارکاٹ اس حالت کو جلدی عضلی زائد ہیجان پذیری کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اور بہت سی علامتیں ہیں، جن کو ان کا مشاہدہ کرنے والے ذہنی توقع سے علیٰحدہ بتاتے ہیں۔ ان میں سے میں صرف وہ بیان کروں گا، جو بہت زیادہ دلچسپ ہیں۔ غشی کی حالت میں اگر مریض کی آنکھیں کھول دی جائیں تو وہ سکتے کی حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اگر صرف ایک آنکھ کھولی جائے تو اس طرف کا آدھا جسم مسکوت ہو جاتا ہے اور باقی نصف غشی کی حالت میں رہتا ہے۔ اسی طرح سے اگر مریض کے سر کے ایک پہلو کو ملا جائے تو وہ نیم غشی یا نیم سکتہ یا نیم خواب خرامی کی حالت میں

مبتلا ہو جائے گا۔ مقناطیس (یا بعض اور دھاتوں) کے جلد کے قریب لانے سے نصف حالتیں (اور ان کے علاوہ اور بہت سی کیفیتیں) طاری ہو جاتی ہیں جو مقابل کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ ریڑھ یا بالائے معدہ پر دباؤ پڑنے سے کہتے ہیں مریض جو سنتا ہے اس کو دہرانے لگتا ہے۔ مرکز تکلم کے قریب سر کے ملنے سے فتور گویائی پیدا ہو جاتا ہے۔ سر کی پشت پر دباؤ کے پڑنے سے حرکات نقل و تقلید کا تعین ہوتا ہے۔ ہائڈنہم چند عجیب و غریب رجحانات حرکت کو بیان کرتا ہے، جو ریڑھ کی ہڈی کے مختلف حصوں کے تھپکنے سے ظہور میں آتے ہیں بعض اور علامات بھی مشاہدے میں آتی ہیں، مثلاً چہرے کا سرخ ہو جانا، ہاتھوں کی ٹھنڈک، آنکھوں کا انقباض پتلیوں کا امتداد۔ شکی روانی کا امتداد اور آلات تطابق کا تشنج بھی مشاہدے میں آیا ہے۔

نظریۂ انتقال ذہنی کو اس امر سے انکار ہے کہ کوئی خاص تنویمی حالت ہوتی ہے، جس کو غشی یا عصبی عمل کے نام سے موسوم کر سکتے ہوں۔ جن علامات کا اوپر تذکرہ ہوا ہے، نیز وہ جن کا آئندہ ذکر ہوگا وہ سب کے سب ان ذہنی رجحانوں کا نتیجہ ہیں، جو ہم سب میں کسی نہ کسی حد تک ہوتے ہیں۔ خارجی ایما کو تسلیم کرنا، جس بات کا ہم کو شدت سے خیال ہو اس کا دعوی کرنا، اور جس شے کی ہم کو شدت کے ساتھ توقع دلاوی گئی ہو اس کے مطابق عمل کرنا۔ سالپٹری کے مریضوں کی جسمانی علامات سب کی سب توقع اور تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ پہلے مریضوں نے اتفاقاً بعض چیزیں ایسی کیں جن کو ان کے معالج خاص خیال کرتے تھے، اور ان کا انھوں نے اعادہ کرایا۔ بعد کے مریضوں نے ان کو پکڑ لیا مقررہ روایت پر عمل کیا۔ اس کے ثبوت میں اس واقعے پر زور دیا جاتا ہے، کہ وہ مشہور تین نوبتیں اور ان کی تدریجی علامات کی نسبت صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ سالپٹری کے مریضوں میں از خود واقع ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان کو عمدی ایما یا اشارے سے ہر جگہ کے مریضوں میں پیدا کیا جا سکتا ہے۔ بصری علامات چہرے کی سرخی، تنفس کی تیزی وغیرہ کو تنویمی حالت میں منتقل ہونے کی علامات نہیں کہا جاتا، بلکہ جب کسی روشن شے کی طرف دیکھنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے، اس وقت جو آنکھوں پر زور پڑتا ہے، اس کا اس کو نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ نینسی کے

معمولوں میں جہاں محض لفظی ایماسے کام لیا جاتا ہے، وہاں علامات نہیں ہوتیں مختلف اضطراری اثرات (مثلاً افیزیا یعنی فتور نطق ایکو لیلیا یعنی ایک ہی شے کا بار بار دہرانا نقالی وغیرہ) یہ سب ایسی عادتیں ہیں جو عامل کے اندر سے پیدا ہو جاتی ہیں، جو غیر شعوری طور پر معمول کو اس جہت میں لے جاتا ہے جس حالت میں کہ وہ اس کا ہونا پسند کرتا ہے مقناطیس کے اثر اور اوپر اور نیچے کی طرف حرکتیں کرنے کے مخالف اثرات کی بھی اسی طرح سے توجیہ کی جا سکتی ہے یعنی کہ وہ خواب آلود اور جامد حالت جس کی آمد کو مزید علامات کے پیدا ہو جانے کی شرط اولیں سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بھی یہ کہکر توجیہ کردی جاتی ہے کہ ذہن اس کے آنے کا متوقع تھا۔ حالانکہ دیگر علامات پر اس کا اثر عضویاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے، مگر خود اس کا آسانی کے ساتھ وقوع میں آجانا موضوع کو اس امر کی توقع دلاتا ہے کہ دیگر اشارات انتقالات کا بھی اسی آسانی کے ساتھ تحقق ہو جائے گا۔ لہذا نظریۂ انتقال یا ایما کی جو شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں وہ سرے سے تنویمی حالت کے وجود ہی سے انکار کر دیتے ہیں، اس معنی میں کہ یہ ایک خاص غشی نما کیفیت ہے جس سے مریض کا ارادہ معطل ہو جاتا ہے، اور خارجی ایما و اشارے پر انفعالی طور پر عمل کرتا ہے جو غشی اشاروں میں سے ایک اشارے کا نتیجہ ہوتی ہے، اور بہت سے مریضوں میں دیگر تنویمی مظاہر اس ابتدائی مظہر میں مشغل ہوئے بغیر مشاہد کیے جا سکتے ہیں۔

اس زمانے میں نظریۂ ایما نے عصبی عمل کے اس نظریہ کو بالکل مغلوب کر لیا ہے جو سالپیٹری کے علما نے قائم کیا تھا جس میں تین مقررہ حالتیں تھیں اور ان کی متعین علامات تھیں جن کے متعلق یہ خیال تھا کہ معمول کے ذہن کے تعاون کے بغیر خارجی عامل ان کو پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا تو اور بات ہے۔ اور یہ کہنا بالکل دوسری بات ہے کہ کوئی ایسی عضویاتی حالت ہے ہی نہیں جس کو تنویمی غشی کے نام سے موسوم کیا جا سکے۔ کوئی ایسی عصبی توازن کی خاص حالت ہے ہی نہیں جس کو ترتیب بعد یکسوئی (یا اور جو نام تم تجویز کرو) کے نام سے موسوم کیا جا سکے جس کے دوران میں موضوع معمولی اوقات سے زیادہ خارجی ایما و اشارے کا اثر قبول کر سکتا ہو۔ تمام واقعات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب تک یہ غشی نما حالت مریض

اختیار نہیں کرتا اس وقت تک ایما و اشارے یا ذہن کے منتقل کرنے سے بہت ہی کم اثر مرتب ہوتا ہے۔ یہ حالت معمولی نیند کے بہت مشابہ ہوتی ہے۔ فی الحقیقت گمان غالب تو یہ ہوتا ہے کہ جب ہم سوتے ہیں تو سب کے سب عارضی طور پر اس حالت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص عامل و معمول کے تعلق کو بیان کرنا چاہے تو کہہ سکتا ہے کہ عامل معمول کو بیداری و خواب کے مابین اس طرح سے معلق رکھتا ہے، اور اس سے اس قدر باتیں کرتا رہتا ہے کہ اس کی نیند گہری نہیں ہونے پاتی، مگر اس طرح بھی نہیں کہ وہ بیدار ہو جائے۔ اگر ایک منوم مریض کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ یا تو گہری نیند میں مبتلا ہو جائے اور یا جاگ جائے گا۔ جن مریضوں پر تنویمی عمل کا اثر نہیں ہوتا ان کے بارے میں دشواری یہی ہوتی ہے کہ وہ صحیح لحظۂ تغیر پر قابو میں نہیں آتے اور اس کو پائیدار نہیں بنایا جا سکتا۔ آنکھوں کا جمانا اور عضلات جسم کا ڈھیلا چھوڑنا تنویمی حالت کو پیدا کر دیتا ہے، کیونکہ اس سے نیند کے آنے میں سہولت ہوتی ہے۔ معمولی نیند کے ابتدائی مدارج کی خصوصیت یہی ہوئی ہے کہ اس میں توجہ خاص طور پر منتشر ہوتی ہے۔ شعور کے سامنے ایسی تمثالات آتی ہیں جو ہمارے معمولی اعتقادات و عادات کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ اور آخر الذکر یا تو بالکل محو ہو جاتی ہیں یا ذہن کے پائین میں جا پڑ جاتی ہیں، اور صرف مخالف و منافی تمثالات ہی کی حکومت رہ جاتی ہے۔ علاوہ بریں یہ تمثالات خاص قسم کی شگفتگی حاصل کر لیتی ہیں۔ پہلے یہ نیم خوابی وہم بن جاتی ہیں۔ اور پھر جب نیند گہری ہو جاتی ہے تو خوابوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اب یک تصوری ارتکاز یا پائین کے خیالات و تصورات کا مجتمع ہونے سے قاصر رہنا جو اونگ کی خصوصیت ہے، بلا شبہہ خاص عضویاتی تغیر کی بنا پر ہوتا ہے جو دماغ میں اونگ کے وقت واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایسا ہی یک تصوری ارتکاز یا تصور غالب کا باقی خیالات سے علیحدہ ہو جانا جو ممکن ہے اس کے لیے بطور محول کے کام دے تنویمی شعور کی خصوصیت ہے، اور وہ بھی خاص نخاعی تغیر کی بنا پر ہونا چاہیئے۔ تنویمی بے ہوشی کا لفظ جو میں نے استعمال کیا ہے، وہ ہم کو اس کی نسبت کچھ نہیں بتلاتا کہ وہ تغیر کیسا ہے، بلکہ یہ تو

اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا وجود ہے۔ اس لیے یہ ایک مفید اصطلاح ہے۔ تنویمی تمثالات کی غایت شگفتگی (جس کا اندازہ حرکی نتائج سے ہوتا ہے) معمولی زندگی کے شروع ہونے پران کا فراموش ہو جانا، اچانک بیداری، بعد کی بے ہوشیوں میں ان کا یاد رہنا بے حسی و ذکاوت حس جو اکثر ہوتے ہیں یہ سب کے سب اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ حقیقی تنویمی بیخودی کا مماثل بیداری کی حالت نہیں، بلکہ نیند، رویا یا شخصیت کے وہ عمیق تغیرات ہو سکتے ہیں، جو خود کاری دوسرے شعور یا دوسری شخصیت کے نام سے مشہور ہیں۔ بہترین تنویمی معمولوں کا بھی اس وقت تک پتہ نہیں چلتا جب تک عمداً ان پر تجربہ نہیں کیا جاتا۔ عامل ذرا دیر کے لیے مناسب پہلو کی تلاش میں ان پر نظریاتو جہ قائم کرتا ہے، اپنی گفتگو میں وہ اس کی گرفت کرتا ہے اور چونکہ حالت پہلے سے موجود ہوتی ہے اس لئے وہ اس کے اشاروں پر کٹ پتلی کی طرح سے کام کرنے لگتے ہیں۔ لیکن بیداری کی حالت کا کوئی اشارہ ان پر اس درجہ قابو حاصل نہیں کرے گا۔

لہٰذا نظریۂ ایما کو صحیح مانا جاسکتا ہے، بشرطیکہ حالت بے ہوشی کو ہم اس کی شرط مقدم مانیں۔ چارکاٹ کی تین حالتیں ہائڈن ہین کے عجیب وغریب اضطراریات اور کل دیگر جسمانی مظاہر، جن کو بے ہوشی کی حالت کے بلا واسطہ نتائج کہا گیا ہے، یہ سب کے سب جیسے کہ معلوم ہوتے ہیں ویسے نہیں ہیں۔ یہ ایما و اشارے کے نتائج ہیں۔ حالت بے ہوشی کوئی اپنی خاص خارجی علامت نہیں رکھتی لیکن بے ہوشی کی حالت کے بغیر وہ خاص ایما و اشارے کبھی کامیاب نہ ہو سکتے تھے۔

علامات بے ہوشی

اس سے ان لاتعداد علامات کی توجیہ ہوتی ہے، جن کو جمع کرکے تنویمی حالت کی خصوصیت بتایا جاتا ہے۔ قانون عادت تنویمی معمولوں پر بیدار اشخاص کی نسبت اور بھی زیادہ شدت سے عمل کرتا ہے۔ کسی قسم کی شخصی خصوصیت کوئی اتفاقی کرتب جو پہلی بار کسی معمول سے ہو جائے، توجہ کو منعطف کرکے نقش کا مجر ہو کر اس

مذہب کے لوگوں کا معیار بن سکتا ہے۔ پہلا معمول عامل کی تربیت کرتا ہے اور بعد کے معمولوں کو عامل تربیت کرتا ہے۔ اور سب کے سب کامل نیک نیتی کے ساتھ ایک بالکل اندھادھند نتیجے کے پیدا کرنے میں سازش کرتے ہیں۔ معمولوں سے ایسی باتوں کے متعلق ہے جن کا تعلق عامل سے ہوتا ہے عجیب وغریب بصیرت و ذکاوت کا اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ ان کو ایسی بات سے جس کی عامل کو توقع ہو بے خبر رکھنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایسا ہوتا ہے کہ عامل کو نئے معمولوں سے ایسی بات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا وہ پرانے معمولوں میں مشاہدہ کرچکا ہے اور وہ جس علامت کو ان میں پیدا کرنا چاہتا ہو یا اس کے متعلق اس نے سنا ہو یا پڑھا ہو اس کا آسانی سے ان میں مشاہدہ کرلیتا ہے۔

ابتداً تنویمی مصنفین نے جن علامات کا مشاہدہ کیا ان سب کو معیاری خیال کیا۔ مگر جو مظاہر مشاہدے میں آتے جارہے ہیں ان کی زیادتی سے ایسی علامات کی اہمیت بھی کم ہوگئی ہے جو کسی ایک حالت کے لئے بالکل معیار خیال کی جاتی تھیں۔ اس سے خود ہمارا فوری کام بہت ہلکا ہوگیا ہے۔ اس لیے تنویمی بے ہوشی کی علامات بیان کرتے وقت صرف انھیں کا تذکرہ کروں گا، جو دراصل ہمارے لئے دلچسپی کا باعث ہیں یا جو انسان کے معمولی اعمال وافعال سے بہت مختلف ہیں۔

پہلے میں نقصان حافظہ کو لیتا ہوں۔ تنویم کے ابتدائی مدارج میں معمول جو کچھ ہوتا ہے یاد رہتا ہے۔ لیکن تدریجی نشستوں کے بعد اس کی نیند زیادہ گہری ہوجاتی ہے جس کے بعد بالکل کچھ یاد نہیں رہتا۔ اس کو کتنے ہی دلچسپ وہم کیوں نہ ہوے ہوں اور کتنی ہی حیرت انگیز حرکات اس سے ظہور میں نہ آئی ہوں اور بظاہر اس سے کتنے ہی شدید جذبے کا اظہار کیوں نہ ہوا ہو، مگر بیداری کے بعد اس کو کچھ بھی یاد نہیں رہتا۔ یہی کسی خواب کے وسط میں اچانک بیدار ہونے کے بعد ہوتا ہے کہ یہ بہت جلد فراموش ہوجاتا ہے۔ مگر جس طرح سے ہم کو حالت خواب کے بعض اشخاص یا اشیا کے دیکھنے سے خواب یاد آجاتا ہے اسی طرح سے خاص قسم کی تحریک سے تنویمی مریض کو اکثر وہ باتیں یاد آجاتی ہیں، جو بے ہوشی کی حالت میں ہوتی تھیں۔ فراموشی کا ایک سبب یہ ہوتا ہے کہ

غشی کی حالت کی چیزیں بیداری کی حالت کی چیزوں سے بالکل غیر متعلق ہوتی ہیں۔ حافظے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انتلاف کا سلسلہ مسلسل رہے۔ اس طرح استدلال کرتے ہوئے ایم ڈیلبوف نے اپنے معمولوں کو بے ہوشی کی حالت سے ایک عمل کے وسط میں بیدار کیا (مثلاً ہاتھ دھونا) اور یہ دیکھا کہ اس حالت میں ان کو بے ہوشی کی بات یاد تھی۔ فعل مذکور نے دو حالتوں کے مابین اتصال کا کام دیا۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معمولوں سے بے ہوشی کے عالم میں یہ کہدیا جاتا ہے کہ تم کو بیداری کی حالت میں یہ واقعات یاد رہیں۔ اور جب وہ بیدار ہوتے ہیں تو ان کو وہ واقعات یاد رہتے ہیں۔ علاوہ بریں ایک بے ہوشی کی حالت کے افعال دوسری بے ہوشی کی حالت میں یاد آجاتے ہیں، بشرطیکہ دونوں بے ہوشیوں کے واقعات ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

اشارے سے متاثر ہونا۔ مریض سے اس کا عامل جو بات بھی کہتا ہے وہ اس کو باور کرتا ہے اور جس چیز کا وہ حکم دیتا ہے اس کو انجام دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے نتائج، جن پر معمولاً ارادے کو کوئی قدرت نہیں ہوتی مثلاً چھینک پسینہ چہرے کا سرخ و زرد ہوجانا حرارت غریزی کے تغیرات ضربات قلب کے تغیرات، جریان حیض اجابت وغیرہ بھی تنویمی بے ہوشی کے عالم میں عامل کے قطعی حکم اور معمول کے اس یقین پر کہ یہ نتائج ہوں گے واقع ہوجاتے ہیں۔ چونکہ تقریباً وہ تمام مظاہر جن کا بیان ہوگا اشارے سے متاثر ہونے کی قابلیت کے بڑھ جانے سے متعلق ہیں اس لئے میں اس عنوان کے ذیل میں اور کچھ نہیں کہتا، بلکہ اس خصوصیت کو بالتفصیل بیان کرتا ہوں۔

عضلات ارادی پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اثر سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ ہوسکتا ہے اور تنویم کا معمولی عمل پہلے ان کے متاثر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ مریض سے یہ کہو کہ تم اپنی آنکھیں یا منہ نہیں کھول سکتے یا اپنے ہاتھوں کو جدا نہیں کر سکتے یا اپنی جگہ سے نہیں اٹھ سکتے، یا اپنے اٹھے ہوئے بازو کو نیچے نہیں کر سکتے یا کوئی شے نیچے فرش پر سے نہیں اٹھا سکتے اور وہ فوراً ان افعال کے انجام دینے سے قاصر ہوجائے گا۔ اس صورت میں عموماً جو اثر ہوتا ہے وہ غیر ارادی عضلات کے

مخالف عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر اگر عامل چاہے تو معمول کے ایک بازو کو مفلوج ہو جانے کا بھی حکم دے سکتا ہے اور اس صورت میں وہ بازو معمول کے پہلو میں یونہی لٹکتا رہتا ہے۔ سکتہ اور انقباض عام کا مجموعہ ایسا اور خاص خاص حصوں کے ٹھٹکنے سے بڑا آسانی پیدا کیا جا سکتا ہے۔ عام تماشوں میں یہ اکثر دکھایا جاتا ہے کہ معمول کا جسم تختے کی طرح سے سخت ہو گیا ہے اور اس کا سر ایک کرسی پر ہے اور ایڑیاں دوسری کرسی پر ہیں۔ سکتے کے عالم میں جو ہیئت اعضا کی کر دی جاتی ہے اس کا باقی رہنا، اور اسی انداز کے ارادی طور پر اختیار کرنے میں فرق ہے۔ اگر بازو کو ارادی طور پر سیدھا رکھا جائے تو یہ زیادہ سے زیادہ پندرہ منٹ میں گر جائے گا، اور اس کے گرنے سے پہلے اس فاعل کی تکلیف بازو کے رعشے تنفس کے اختلال وغیرہ سے ظاہر ہو جائے گی۔ لیکن چارکاٹ نے ثابت کیا ہے کہ تنویمی سکتے کی حالت میں بھی بازو تکان سے نیچے گر پڑے گا مگر آہستہ آہستہ گرے گا اور اس کے ساتھ وہ رعشہ نہ ہوگا اور نہ تنفس پر کوئی اثر ہوگا۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں اور بجا طور پر نکالتے ہیں کہ ایک خاص قسم کا عضویاتی تغیر واقع ہو گیا ہے اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس حد تک اس علامت کا تعلق ہے کسی قسم کا مکر نہیں ہوتا علاوہ بر ایں سکتے کی حالت گھنٹوں رہ سکتی ہے۔ بعض اوقات کوئی علامتی حالت مثلاً مٹھیوں کا باندھنا، ابروؤں کا سکوڑنا بتدریج جسم کے دوسرے عضلات میں ایک ہمدردانہ عمل پیدا کر دے گا۔ یہاں تک کہ آخر کار خوف غضب نفرت التجا یا اور کوئی جذبی حالت اس قدر مکمل طور پر پیدا ہو جاتی ہے کہ شاذ و نادر ہی اس کی مثال مل سکتی ہے۔ یہ اثر غالباً پہلے انقباض کے ذہنی ایما کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لڑکھڑاتا فتور نطق یا بعض الفاظ کے ادا پر قدرت نہ رہنا آسانی کے ساتھ ایما سے پیدا ہو سکتا ہے۔

تمام حواس کے اوہام اور ہر قسم کے دھو کے ایک عمدہ معمول میں ایما کے ذریعے سے پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ اس حالت میں جذبی اثرات اکثر اوقات اس قدر نمایاں اور انفعال کی آمد اس قدر اصلی معلوم ہوتی ہے کہ ایک خاص قسم کے نفسی زائد ہیجان پر یقین کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ تم معمول کے دل میں یہ خیال پیدا کر سکتے ہو کہ اس کو سخت سردی معلوم ہو رہی یا جلن محسوس ہو رہی یا خارش محسوس ہو رہی ہے یا وہ خاک میں آلودہ ہے یا بھیگ گیا ہے۔ تم اس کو آلودے سے کہ یہ

کہدو کہ یہ شفتالو ہے تو وہ کھالے گا، یا مہرے کا گلاس بھر کے دوا دو کہو کہ یہ شمپین ہے تو وہ اس کو شمپین سمجھ کر پی لے گا۔ نوشادر میں سے اس کو کولون واٹر کی خوشبو آئے گی۔ کرسی شیر معلوم ہوگی جھاڑو کی چھڑی حسین عورت دکھائی دے گی، سڑک کا شور و غل نغمۂ جانفزا محسوس ہوگا وغیرہ۔ غرض اس کے اوہام میں مبتلا ہونے کی کوئی انتہا نہیں صرف تم میں اختراع کی قوت اور دیکھنے والوں کے صبر کی ضرورت ہے۔ عام تماشوں میں دھوکوں اور اوہام کی نمائش ہوتی ہے۔ معمول کے دل میں جب یہ بات کامیابی کے ساتھ ڈال دی جاتی ہے کہ وہ بچہ ہے یا آوارہ گرد لڑکا ہے، یا ایک نوجوان خاتون ہے جو ایک جلسۂ دعوت کے لئے پوشاک تبدیل کر رہی ہے، یا مقرر ہے، یا نپولین اعظم ہے تو اس وقت تماشے کی دلچسپی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس کو حیوان یا غیر جاندار شے مثلاً کرسی قالین وغیرہ ہونے کا بھی یقین دلایا جاسکتا ہے اور ہر صورت میں وہ اپنے کام کو اس قدر مکمل طریق پر اور اتنے خلوص و جوش کے ساتھ انجام دے گا جو تھیٹر میں شاذ و نادر ہی نظر آتا ایسی صورتوں میں معمول کی حرکات کی خوبی اس شبہہ کے خلاف بہترین ثبوت ہوتی ہے کہ ممکن ہے معمول مکر کر رہا ہو، کیونکہ جو شخص اس قدر عمدہ مکر کر سکتا ہو، وہ تھیٹر میں اس سے بہت پہلے ناموری حاصل کر چکتا۔ اوہام اور اختناقی دھوکوں کا تعلق بے ہوشی کی ایک خاص شدت سے معلوم ہوتا ہے اور بعد میں وہ بالکل فراموش ہو جاتے ہیں۔ معمول ان سے عامل کے حکم سے چونک کر اور تعجب کے ساتھ بیدار ہوتا ہے، اور ممکن ہے تھوڑی دیر کے لئے کھویا ہوا سا رہے۔

اس حالت میں معمول جرائم کے اشاروں سے بھی متاثر ہوتے اور ان کو انجام دیتے ہیں۔ وہ اس حالت میں چوری دھوکے لوٹ مار اور قتل کے بھی مرتکب ہو جاتے ہیں۔ لڑکی کو یہ یقین دلایا جاسکتا ہے اس کی شادی اس کے عامل کے ساتھ ہو گئی ہے۔ لیکن یہ کہنا تو درست نہیں کہ ان حالتوں میں معمول عامل کے ہاتھوں میں بالکل کٹ پتلی ہوتا ہے۔ اور اس میں اپنا ارادہ باقی ہی نہیں رہتا۔ اس کا ارادہ اس حد تک کسی طرح سے معطل نہیں ہوتا، جس حد تک حالات اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ ان کا اس ایما سے ربط صحیح ہوتا ہے جو اس کو دیا گیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے عامل سے متن فعل حاصل کرتا ہے۔ مگر عمل کرتے وقت ممکن ہے کہ وہ اس کو بہت وسعت دے لے۔ اس کا ارادہ صرف ان تصورات کے سلسلوں پر عمل کرنے سے قاصر ہوتا ہے، جو ایماکر وہ دھوکے کے منافی ہوتے ہیں۔ اس طرح سے دھوکے کے تصورات قائم اور باقی شعور کے تصورات منقطع ہوجاتے ہیں۔ انتہائی حالتوں میں باقی ذہن بالکل بیکار ہوجاتا ہے اور تنویمی معمول کی شخصیت بالکل بدل جاتی ہے۔ اوران ثانوی حالتوں کا سا موضوع معلوم ہوتا ہے، جن کا ہم نے باب ۷ میں مطالعہ کیا تھا۔ لیکن دھوکے کی حکومت اکثر اس قدر مطلق نہیں ہوتی۔ اگر جس بات کا ایما کیا جائے معمول اس سے بہت ہی نفرت کرتا ہو تو وہ نہایت کوشش سے اپنے آپ کو اس عمل سے باز رکھ سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے وہ اس قدر ہیجان میں مبتلا ہو جائے گا کہ اس کی حالت اختناقی دورے کے قریب ہو جائے گی۔ مخالف تصورات پائین میں خفتہ رہتے ہیں، اور صرف ان تصورات کو آزاد رہنے دیتے ہیں، جو سامنے ہوتے ہیں اور صرف اس وقت تک، جب تک کہ کوئی حقیقی موقع پیدا ہو۔ جب اس قسم کا موقع پیدا ہوتا ہے، تو یہ اپنے حق کا دعویٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ مسٹر ڈیلبوف کہتے ہیں کہ موضوع خوش مزاجی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے، جس کا اس کو ایما کیا جاتا ہے۔ گتے کے خنجر کو اپنے مارتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ کیا ہے۔ پستول سے فائر کرتا ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس میں گولی نہیں ہے۔ لیکن واقعی قتل کے لئے وہ تمھارے احکام کی تعمیل نہ کرے گا۔ بلا شبہہ معمولوں میں اکثر اس بات کا پورا علم ہوتا ہے کہ وہ صرف تماشا کر رہے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ جو کچھ ہم کر رہے ہیں، وہ محض بیہودہ ہے۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ جس وہم میں وہ مبتلا ہیں اور جس کو وہ بیان کرتے ہیں اور جس پر وہ عمل کرتے ہیں وہ حقیقت میں موجود نہیں ہوتا۔ وہ خود پر ہنس سکتے ہیں۔ اور اپنی حالت کے غیر معمولی ہونے کو جانتے ہیں، اور جب ان سے اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے، تو اس کو نیند بناتے ہیں۔ ان کے چہرے پر اکثر اوقات ایک تمسخر آمیز ہنسی ہوتی ہے گویا وہ کوئی مزاحیہ نقل کر رہے ہوں۔ بلکہ وہ ہوش میں آنے کے بعد یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو مکر کر رہے تھے۔ ان واقعات کی بنا پر

غیر معمولی شکّی یہاں تک گمراہ ہوئے ہیں کہ تنویمی مظاہر کی حقیقت ہی سے انکار کرنے لگے ہیں۔ لیکن نیند کے شعور کے علاوہ یہ گہری حالتوں میں نہیں ہوتے۔ اور جب یہ واقع ہوتے ہیں تو اس امر کا محض فطری نتیجہ ہوتے ہیں کہ ایک تصوری ارتکاز ناقص ہوتا ہے یا ئین کے خیالات اس وقت بھی موجود ہوتے ہیں، اور ان میں اشارات پر تنقید کی قوت ہوتی ہے لیکن ان میں اپنے حرکی و ائتلافی نتائج کے دبانے کی قوت نہیں ہوتی۔ ایسی ہی کیفیت اکثر بیداری کی حالت میں اس وقت ہوتی ہے، جب کوئی تسویق ہم پر غالب آجاتی ہے اور ہمارا ارادہ حیرت کے ساتھ ایک مجبور شاہد کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ یہ مکار ہر بار جب ان پر تنویم کا عمل کیا جاتا ہے ایک ہی طرح مکر کئے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار جب ان کو تسلیم کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر اس میں مکر اور بناوٹ ہے تو یہ معمولی بیداری کے اوقات کی ارادی بناوٹ سے بالکل مختلف ہے۔

اصلی حسوں کو بھی معطل کیا جاسکتا ہے، اور ایما کی غلط حسوں کو بھی۔ ٹانگیں اور پستان کاٹ ڈالے جا سکتے ہیں، بچے پیدا ہوتے ہیں، دانت نکالے جا سکتے ہیں مختصر یہ کہ شدید سے شدید تکلیف دہ تجربات بغیر کسی بے حس یا بیہوش کرنے والی چیز کے ہوسکتے ہیں سوائے اس کے کہ عامل یہ یقین دلا دیتا ہے کہ کسی قسم کا الم محسوس نہ ہوگا۔ اسی طرح سے مرضی آلام کو رفع کیا جاسکتا ہے، درد اعصاب درد دندان وجع مفاصل کو صحت ہوسکتی ہے۔ بھوک کی حس اس طرح سے معطل کر دی گئی، کہ ایک مریض نے چودہ دن تک کوئی غذا نہ کھائی۔ اسی طرح سے ایک شخص اس قدر نابینا کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک خاص شخص کو نہ دیکھے، یا ایسا بہرا بنایا جاسکتا ہے کہ وہ بعض الفاظ نہ سنے لیکن ان کے علاوہ اور سب کچھ سنے۔ اس حالت میں بے حسی یا سلبی وہم باقاعدہ بن جاتا ہے۔ جس شخص کے دیکھنے سے معمول کو قاصر کر دیا جاتا ہے، اس کے متعلق اور چیزیں جو ہوتی ہیں وہ بھی شعور سے خارج رہتی ہیں۔ جو کچھ وہ کہتا ہے، وہ سنائی نہیں دیتا اس کا مس محسوس نہیں ہوتا۔ جن چیزوں کو وہ اپنی جیب سے نکالتا ہے، وہ اس طرح سے نظر آتی ہیں، کہ گویا اس کا جسم شفاف ہو۔ اس کے متعلق واقعات فراموش ہو جاتے ہیں۔ اس کا نام جب لیا جاتا ہے،

تو معمول اس کو نہیں پہچانتا اس میں شک نہیں کہ اس اشارتی بے حسی کی باقاعدہ توسیع کے مکمل ہونے کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں، مگر اس کا رجحان ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ مثلاً جب معمول کا کوئی عضو بے حس کر دیا جاتا ہے، تو اس کی حرکات کی یاد اور حس دونوں اکثر باطل ہو جاتی ہیں۔ ایم بنٹ ایک واقعہ بیان کرتے ہیں اس میں ایک دلچسپ مظہر نمایاں ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنی ایک معمول سے یہ کہا کہ ایک شخص اس کو نظر نہ آئے۔ اس کے بعد کبھی اس کو وہ شخص نظر آتا تھا، مگر اس کو وہ اجنبی سمجھتی تھی۔ اس کے نام اور اس کے وجود کی یاد اس کے ذہن سے محو ہو گئی۔ معمولوں کو خود ان کا نام اور حالات زندگی فراموش کرا دینا بالکل سہل ہے۔ یہ ایسا اشارہ ہے، جو نہایت آسانی کے ساتھ کامیاب ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ بالکل نئے معمولوں پر بھی۔ معمول سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ایک خاص زمانے کے واقعات کو بھول جائے۔ مثلاً معمول سے کہا جائے کہ تم فلاں مقام پر ہو، یعنی اس مقام پر جہاں کہ وہ فرض کرو کہ بیس سال پہلے تھا اور درمیانی زمانہ اس کے ذہن سے محو کر دیا جائے۔

ان باقاعدہ بے حسیوں اور فراموشیوں کے ساتھ جو ذہنی حالت ہوتی ہے وہ نہایت ہی عجیب وغریب ہے۔ بے حسی خالص حسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر تم سفید کاغذ پر سرخ رنگ کی صلیب بناؤ، اور اس کو تنویمی معمول کے لیے غیر مرئی بنا دو، اور صلیب پر یا اس کے قریب ایک نقطہ لگا کر معمول سے اس کی طرف نظر جما کر دیکھنے کو کہو، اور پھر اس سے اس کی نظر ہٹا کر سادہ کاغذ پر ڈلواؤ، تو اس پر اس کو صلیب کی نیلگوں سبز تمثال مابعد نظر آئے گی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صلیب سے اس کی حس متاثر ہوئی ہے۔ اس نے اس کو محسوس تو کیا ہے، مگر اس کو اس کا ادراک نہیں ہوا ہے۔ اس نے فعلی طور پر اس کو نظر انداز کیا ہے، گویا کہ اس کے پہچاننے سے انکار کیا ہے۔ کاغذ یا تختۂ سیاہ پر ایک خط بناؤ، اور معمول سے کہو کہ یہ خط نہیں ہے۔ اس کو سوائے سیاہ تختے یا سفید کاغذ اور کچھ نظر نہ آئے گا۔ پھر جب وہ اس طرف دیکھ نہ رہا ہو، اس خط کے ارد گرد ایسے ہی اور بہت سے خط بنا دو، اور اس سے پوچھو کہ تمھیں کیا نظر آتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے تمام نئے خطوط کو گنوا دے گا اور

ہر بار پہلے خط کو جس کو اس کے لئے غیر مرئی کر دیا گیا ہے نظر انداز کر دے گا، بلالحاظ اس کے کہ کتنے خط ہیں اور وہ کس ترتیب سے ہیں۔ اسی طرح سے اگر اصل خط کو جس سے اس کو غیر مرئی کر دیا گیا ہے۔ ایک آنکھ کے سامنے ۱۲ درجے کا منشور لاکر اور دونوں آنکھوں کو کھلا رکھ کر دوہرا کر دیا جائے، تو اس کو ایک خط نظر آئے گا، اور اس جہت میں وہ اشارہ کرے گا جس جہت میں وہ تمثال ہے جو منشور میں سے نظر آرہی ہے۔

اس سے یہ بات بالکل واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم کا خط اس کے لئے غیر مرئی نہیں ہو گیا ہے۔ اس کے لئے صرف ایک خط غیر مرئی ہے جو تختے یا کاغذ پر ایک خاص جہت میں ہے۔ اور اگر چہ ایسا کہنا بالکل معمہ معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی ضرور کہنا ہے، کہ وہ اس کو اس جیسے دیگر خطوط سے بڑی صحت کے ساتھ ممتاز کرتا ہے تاکہ جب اور خط سامنے لائے جائیں، تو وہ ان کو پہچان کر اس ایک خط کے دیکھنے سے قاصر رہے۔ اس کے نہ دیکھنے کی تمہید کے طور پر وہ اس کا ادراک کرتا ہے۔ ذہن کی اس حالت کا کیونکر تعقل کیا جائے تو یہ بات آسان نہیں ہے۔ اگر نئے خطوط کے اضافے سے سابقہ خط غیر مرئی ہو جاتا، تو عمل کا سمجھنا کچھ دشوار نہ تھا۔ اس صورت میں دو مختلف چیزوں کا ادراک ایک مجموعی شے کی صورت میں ہوتا۔ ایک خط والا کاغذ۔ دو خط والا کاغذ۔ چونکہ پہلا اس کے لئے غیر مرئی ہوتا اس لئے دوسرے میں جو کچھ ہوتا وہ اس کو نظر آتا کیونکہ پہلی بار اس نے اس کا دوسرے مجموعے کی صورت میں ادراک کیا ہوتا۔

بعض اوقات (مگر ہمیشہ نہیں) اس قسم کا عمل اس وقت واقع ہوتا ہے جب نئے خط اصل خط کے اعادے نہیں ہوتے، بلکہ ان سے اس خط سے مل کر ایک شے مثلاً انسانی چہرا بنتا ہے۔ اسی حالت میں معمول کو ممکن ہے کہ وہ خط نظر آنے لگے، جو اس کے لئے پہلے غیر مرئی تھا اور اس کو وہ چہرے کا جز و محسوس کرے۔

جب آنکھ کے سامنے منشور لاکر ایک غیر مرئی خط کو مرئی بنا دیا جاتا ہے، اور دوسری آنکھ کو بند رکھا جاتا ہے یا اس کو کسی شے سے ڈھک دیا جاتا ہے، تو اس کے بند ہونے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ خط بدستور نظر آتا ہے۔ لیکن اگر اس کے بعد منشور کو ہٹا لیا جاتا ہے تو خط اس آنکھ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے

جو ایک لمحہ پہلے اس کو دیکھ رہی تھی اور دونوں آنکھوں کے لئے یہ حسب سابق غیر مرئی ہو جاتا ہے۔

پس ان حالتوں میں ہم کو نہ تو حسی بے حسی سے بحث ہوتی ہے نہ محض متوجہ ہونے سے قاصر رہنے سے بحث ہوتی ہے، بلکہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ شے سے بحث ہے۔ یعنی فعلی طور پر ایک شے شعور سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے، جیسے کہ کوئی شخص کسی ملاقاتی سے کنی کاٹ جاتا ہے، یا ایک مطالبے کو نظر انداز کرتا ہے یا کسی ایسے امر سے متاثر ہونے سے انکار کرتا ہے جس کے وجود کا اس کو علم ہوتا ہے۔ اس کی حالت بالکل ایسی ہی ہوتی ہے جیسے امریکہ میں کوئی محب مناظر تہتیروں اور تختوں کی دیواروں اور عام سڑک کے گردوپیش کے دیہاتی پن کو بالکل نظر انداز کرتا ہے اور سبزہ زار کے دیگر عناصر کے حسن سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ حالانکہ ایک نووارد یورپی کے لئے ان دیواروں کا نظر انداز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ یہ اس کی نظر کے سامنے رہتی ہیں اور اس کے لطف میں خلل انداز ہوتی ہیں۔

مسٹر گرنے مسٹر جینٹ اور مسٹر بنٹ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو عناصر نظر انداز ہو جاتے ہیں وہ معمول کے شعور کے ایک منقطع ٹکڑے میں محفوظ رہتے ہیں، جس کو ایک خاص طریق پر جوڑ کر اس کا حال سن سکتے ہیں۔

زیادتی حس بھی ایسی ہی عام علامت ہے، جیسی کہ بے حسی۔ جلد پر نقطوں کے مابین معمول سے کم فاصلے پر امتیاز ہوسکتا ہے۔ لمسی حاسہ اس قدر ذکی ہوتا ہے کہ (بقول مسٹر ڈیلبوف) کہ ایک معمولہ سادہ کارڈوں کی ایک گڈی میں سے ایک کارڈ کو لیکر اور اپنی انگلیوں کے سروں پر رکھ کر اس کے وزن کا اندازہ کر کے اس کو دوبارہ اس مجموعے میں سے علیحدہ کر سکتی تھی۔ یہاں ہم اس حد کے قریب آ گئے ہیں، جہاں بہت سے اشخاص کے نزدیک توجہ کے لئے معمولی حواس (خواہ وہ کتنے ہی ذکی ہوں) کے علاوہ کسی اور شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ میں نے دیکھا کہ عامل نے بیس سکوں کی ایک ڈھیری لگادی اور اس میں سے ایک معمول کو دیا، اور پھر اس سے لیکر اس میں ملا دیا۔ جب اس سے کہا گیا کہ

اس ڈھیری میں سے، اُس سکّے کو علیحدہ کرے تو اس نے ہمیشہ ٹھیک اسی سکے کو نکالا، اور پہچاننے کا سبب ہر بار اس نے یہ بتایا کہ اس میں وزن زیادہ ہے۔ سمعی ذکاوت حس کی بنا پر ایک معمول دور کمرے کی گھڑی کی ٹک ٹک یا اس میں اپنے عامل کے بولنے کی آواز کو سن سکتا ہے۔ بصری زیادتی حس کی ایک عجیب وغریب مثال برگسان نے بیان کی ہے، جس میں ایک معمول جو بظاہر ایک کتاب کو الٹی طرف سے پڑھ رہا تھا، جس کو عامل تھامے ہوا تھا اور دیکھ رہا تھا، اس کے متعلق یہ ثابت ہوا کہ دراصل یہ اس تمثال سے پڑھ رہا تھا، جو اس کتاب کے حروف کی عامل کے قرنیہ پر واقع ہو رہی تھی۔ یہی معمول خوردبین کے بغیر ایسی چیزوں کو دیکھ سکتا تھا جن کو خوردبین کے مشاہدے کے لئے رکھا گیا تھا۔ نظر کی زیادتی کے ایسے واقعات جیسے کہ ٹاگوبٹ اور ساویر نے بیان کئے ہیں، جن میں کہ معمول ایسی چیزوں کو دیکھ سکتے تھے، جن کا عکس غیر منعکس اجسام پر پڑتا تھا یا غیر شفاف دفتی میں سے دیکھ سکتے تھے، ایسے واقعات موجودہ بحث سے نہیں بلکہ نفس تحقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔ تنویم میں بصارت کے غیر معمولی تیزی کے امتحان کا ایک عام طریقہ یہ ہے کہ معمول کو گتے کے صاف تختے پر ایک تصویر کے دیکھنے کا وہم پیدا کر دیا جائے، پھر اس گتے کو اسی قسم کے اور بہت سے گتوں میں ملا دیا جائے۔ معمول ہمیشہ اسی گتے کو نکالے گا اور اسی میں اس کو وہ تصویر نظر آئے گی۔ اور اگر اس کو لوٹ دیا گیا ہو، یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہو تو یہ ہمیشہ بتا دے گا کہ اس کو لوٹ دیا گیا ہے، یا اس کا رخ بدل دیا گیا ہے، اگرچہ آس پاس کے دیکھنے والوں کو اس کی شناخت کے لئے کسی تدبیر سے کام لینا پڑے گا۔ اس کی توجیہ یہی ہے کہ معمول گتے کی ایسی خفیف خصوصیات کو پہچان لیتا ہے جن کو معمولی حالت میں کوئی نہیں دیکھ سکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آس پاس کے لوگ اپنے لب ولہجے اور اپنے تنفس وغیرہ سے اس کی رہبری کرتے ہیں، تو یہ اس ذکاوت حس کا دوسرا ثبوت ہے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس کو اپنی بیداری کی حالت کی نسبت تنویم کی حالت میں لطیف تر شخصی علامات کا احساس ہوتا ہے (خصوصاً اپنے عامل کی ذہنی حالتوں کا)۔ اس کی مثالیں نام نہاد مقناطیسی تعلق میں ملتی ہیں

اس حالت میں معمول کوئی کتنی ہی شدت سے التجا کرے مگر اس پر اثر نہیں ہوتا برخلاف اس کے وہ عامل کے خفیف ترین اشارے کی تعمیل کرتا ہے۔ اگر وہ سکتے کے عالم میں ہو تو اس کے ہاتھ پاؤں اپنی حالت کو صرف اس وقت باقی رکھیں گے، کہ عامل ان کو حرکت دے۔ اگر کوئی اور حرکت دے گا تو وہ گر پڑینگے۔ اس سے زیادہ قابل لحاظ واقعہ یہ ہے، کہ جس شخص کو عامل چھو دے، یا انگلی سے اشارہ کر دے، اگرچہ کتنا ہی چھپا کر کرے اس کے بھی سوال کا معمول جواب دے گا۔ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ معمول کے حواس عامل کی حرکات کے لئے خاص طور پر ذکی ہو جاتے ہیں تو ان واقعات کی توقع اور اشارے یا ایما سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ اگر عامل کمرے سے باہر چلا جاتا ہے، تو معمول سے اکثر بیحد پریشانی اور بےچینی کا اظہار ہوتا ہے۔ مسٹر ای گرے اکثر یہ تجربہ کیا کرتے تھے، کہ معمول کے ہاتھوں کو ایک غیر شفاف پردے میں سے باہر نکالتے، اور عامل سے کہتے کہ ایک انگلی کی طرف اشارہ کرے۔ اس اشارے کے ساتھ ہی معمول کی وہ انگلی سخت اور بے حس ہو جاتی تھی۔ پاس کا کوئی اور آدمی اگر دوسری انگلی کی طرف اشارہ کرتا، تو اس سے وہ انگلی کبھی بے حس اور سخت نہ ہوتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ ان تربیت یافتہ معمولوں میں اپنے عاملوں کے ساتھ انتخابی تعلق نے تنویمی حالت میں ترقی کی تھی۔ لیکن بعض میں یہ مظہر بیداری کی حالت میں اس وقت بھی واقع ہوا، جب کہ ان کا شعور کسی دوسرے شخص سے دلچسپ گفتگو میں مصروف تھا۔ میں اس بات کا اعتراف کرتا ہوں کہ جب میں نے ان اختبارات کو دیکھا تو میں نے یہ تسلیم کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ مختلف اشخاص کے اشتراکات میں ایسے فرق ہوتے ہیں، جن کا ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے، اور ان کے لئے ایک ایسی امتیازی حیثیت ہے، جس کا ہم کوئی واضح تعقل قائم نہیں کر سکتے۔ لیکن جو بعض معمولوں میں تنویمی بے ہوشی سے پیدا ہو جاتی ہے۔ مقناطیسیوں اور دھاتوں کے متعلق جو عسیر الفہم روایتیں بیان کی جاتی ہیں، اگرچہ وہ جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں عامل کے غیر ارادی اشاروں کا نتیجہ ہوتے ہیں، یقیناً ان میں زیادتی حس کو دخل ہوتا ہے، کیونکہ عامل جہاں تک ہو سکتا ہے، اس لمحے کے چھپانے کی کوشش کرتا ہے، جب مقناطیس کو عمل میں لایا جاتا ہے، با ایں ہمہ

معمول کو صرف یہی نہیں کہ اس لمحے کا پتا چل جاتا ہے جس وقت مقناطیس کو عمل میں لایا جاتا ہے، جس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے، بلکہ ممکن ہے اس سے ایسے نتائج مرتب ہو جائیں جن کی ابتداءً عامل کو ہرگز توقع نہ ہو۔ ایک پہلو کے انقباضات حرکات فالج اور اوہام جسم کی ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیے جاتے ہیں۔ اوہام فرد ہو جاتے ہیں یا رنگ ہتم میں ان کو بدل دیا جاتا ہے جو جذبی کیفیتیں ایما و اشارے سے پیدا ہوتی ہیں، وہ مخالف حالتوں میں بدل جاتی ہیں۔ وغیرہ۔ بہت سے اہل ایطالیہ کے مشاہدات فرانسیسیوں کے مشاہدات کے مطابق ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ اگر غیر شعوری اشارہ اس معاملے کی تہہ میں ہو، تو مریضوں سے یہ پتا لگانے کی غیر معمولی قوت ظاہر ہوتی ہے کہ ان کے عامل ان سے کس عمل کی توقع رکھتے ہیں۔ فی الحال ہم کو حس کی زیادتی ذکاوت سے بحث ہے۔ اس کا طریقہ ہنوز متعین نہیں ہوا ہے۔

اشارے کے ذریعے سے اعضائے جسم کے تغذیے میں فرق واقع ہو سکتے ہیں۔ یہ نتائج ہم کو طب کی طرف لے جاتے ہیں، اور یہ ایسا موضوع ہے جس پر ہم یہاں گفتگو نہیں کرنی چاہتا۔ مگر میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، کہ بعض منتخب معمولوں میں خون کے جمع ہونے جلنے آبلہ پڑنے گلٹی یا ناک اور جلد سے خون بہنے کے اشارے سے یہ نتائج واقع نہیں ہوتے۔ مسٹر بیونس، برجن، برنہیم، باور و بیوراٹ، چارکاٹ، ڈیلبیوف، ڈیومانٹ پالیر، فوکاکان، فاریل، جینڈراسک، کرافٹ ایبنگ، لی بالٹ، لیجاوس، لب بیائل اور دیگر حضرات نے حال ہی میں ان میں سے کسی نہ کسی واقعے کی تصدیق کی ہے۔ مسٹر ڈیلبیوف نے اشارے کے ذریعے سے جلن کے اثر کو اور مسٹر لیجاوس آبلہ کو باطل کیا ہے۔ ڈیلبیوف کی اپنے اختبارات کی طرف سالپیٹری میں یہی دیکھ کر رہبری ہوئی کہ جلن کے اشارے سے جلد پر جلن کا نشان نمایاں ہو گیا۔ اس سے انھوں نے یہ استدلال کیا کہ اگر الم کا تصور سرخی پیدا کر سکتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود الم ایک سرخی پیدا کرنے والا مہیج ہے اور اگر حقیقی جلن سے اس کو نکال دیا جائے، تو اس کی سرخی بھی رفع ہو جانی چاہیئے۔ اس نے فی الواقع جلد کے مختلف حصوں پر ایک ترتیب کے ساتھ چرکا دیا، اور یہ کہا کہ ایک طرف الم محسوس

نہ ہونا چاہیئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس طرف جلن کا خشک نشان پڑا اور اس کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ لیکن دوسری طرف آبلہ پڑا اور ورم ہوئی اور جسد میں داغ بھی باقی رہا۔ اس سے بعض ان ضربوں کے بے ضرر ہونے کی توجیہ ہوتی ہے جو معمولوں پر غشی کی حالت میں لگائی جاتی ہیں۔ مکر اور بناوٹ کا امتحان کرنے کے لئے اکثر اوقات انگلیوں میں یا زبان میں پن چبھو دیا جاتا ہے یا سخت قسم کا نمک سنگھایا جاتا ہے وغیرہ۔ جب معمول ان ہیجانات کو محسوس نہیں کرتا، تو ان کا بعد میں اثر ہی نہیں رہتا۔ اس ذیل میں اس واقعے کو بھی یاد دلایا جاتا ہے، جو بعض درویشوں کے متعلق سننے میں آتا ہے کہ وہ اپنی عبادت کے جوش میں خود کو مجروح کر لیتے ہیں مگر ان کے زخموں میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ دوسری طرف جلد کا سرخ ہو جانا اور اس میں سے خون جاری ہونا جو اشارے کے ذریعے ایک خط کھینچنے یا اس پر کسی شے کے دبانے سے پیدا ہوتے ہیں، ان واقعات کو جو ہم کیتھولک صوفیوں کی نسبت سنتے چلے آئے ہیں کہ ان کے ہاتھوں پاؤں پہلوؤں اور پیشانی پر نشان ہوتے تھے، نئی روشنی میں لاتا ہے۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے، کہ ایک واقعے سے اس وقت تک انکار کیا جاتا ہے، جب تک کہ اس کی مناسب توجیہ نہیں ملتی۔ اس قسم کی توجیہ ملنے کے بعد اس کو بہت جلد تسلیم کر لیا جاتا ہے، اور جس شہادت کو اس وقت تک بالکل ناکافی سمجھا جاتا تھا جب تک اس کے پیش کرنے میں کلیسا کی غرض وابستہ معلوم ہوتی تھی، اس وقت حکمی معلومات کے لئے بالکل کافی سمجھ لی جاتی ہے، جب یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مشہور ولی کو اختناقی صرع کا مریض خیال کیا جا سکتا ہے۔

اب دو اور موضوع باقی ہیں۔ یعنی اشارے کے اثرات بعد تنویم اور اشارے کے اثرات بحالت بیداری۔

بعد تنویم یا مؤخر اشارے وہ ہوتے ہیں جو مریضوں کو بے ہوشی کے عالم میں دیئے جاتے ہیں، کہ وہ بحالت بیداری عمل میں آئیں۔ بعض مریضوں میں یہ اس وقت بھی کامیاب ہوتے ہیں، جب عمل کے لئے کوئی بعید مدت مقرر کر دی جاتی ہے یعنی ہیبنوں اور ایم لیجاؤس کے یہاں ایک صورت میں ایک برس کے بعد۔

اس طرح سے عامل معمول کو بے ہوشی کے رفع ہونے کے بعد الم محسوس کرا سکتا ہے مفلوج کر سکتا ہے بھوک یا پیاس محسوس کرا سکتا ہے یا اس میں ایجابی یا سلبی وہم پیدا کر سکتا ہے یا اس سے کوئی عجیب و غریب حرکت کرا سکتا ہے، نتیجہ زیر بحث کے متعلق یہ حکم دیا جا سکتا ہے، کہ فوراً واقع نہ ہو، بلکہ ایک مدت کے گذرنے کے بعد واقع ہو، یا ایک خاص اشارے پر واقع ہو۔ جس وقت اشارہ ہوتا ہے، یا مدت پوری ہو جاتی ہے، معمول جو اس وقت بالکل معمولی بیداری کی حالت میں ہوتا ہے، اس نتیجے کا تجربہ کرتا ہے، جس کا اس کو اشارہ کیا گیا تھا۔ اکثر حالتوں میں وہ اشارے کی تعمیل تو کرتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اس پر تنویمی حالت از سر نو طاری ہو جاتی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جس لمحے میں وہم یا وہ عمل جس کے انجام دینے کا اشارہ کیا گیا تھا، ختم ہو جاتا ہے، اسی وقت وہ اس کو بھول جاتا ہے، اور اس کے علم سے بھی انکار کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اس عمل کے دوران میں وہ اشارہ قبول کر سکتا ہے، یعنی اگر حکم دیا جائے تو وہ نئے اوہام وغیرہ میں بھی مبتلا ہو سکتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد ہی یہ اشارے سے متاثر ہونے کی کیفیت غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ بعد تنویمی احکام کی تعمیل کے وقت تنویمی حالت میں مبتلا ہو جانا ضروری ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معمول اس سے واقف ہو۔ اس بیماری کے متعلق ہمارے علم کے تین درجے ہیں۔ ان کو ہم دور بروکا دور ورنک اور دور چارکاٹ کہہ سکتے ہیں بروکا کی جو تحقیق ہے، اس کا تو ذکر آ ہی چکا ہے۔ ورنک سب سے پہلا محقق ہے جس نے ان حالتوں میں جن میں مریض گفتگو سمجھ بھی نہیں سکتا اور ان میں جن میں گفتگو سمجھ تو سکتا ہے، مگر بول نہیں سکتا امتیاز کیا۔ اس نے اول الذکر حالت کو صدغی فص کے گزند پا جانے سے منسوب کیا۔ یہ حالت لفظی بہرے پن کی ہے اس موضوع کے متعلق جدید ترین تحقیق، ڈاکٹر ایلن اسٹار کی ہے۔ ان سات مریضوں میں جن کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے، جن میں مریض لکھ پڑھ اور بول سکتا تھا، مگر جو کچھ اس سے کہا جاتا تھا، اس کو سمجھ نہیں سکتا تھا ضرر پہلی اور دوسری تلفیف کے عقبی دو تہائی حصے تک محدود تھا، ضرر داہنے

ہاتھ سے کام کرنے والے یعنی بائیں دماغ والوں میں متبل حرکی افیزیا کے بائیں جانب ہوتا ہے، ادنیٰ قسم کی سماعت اس حالت میں کبھی باطل نہیں ہوتی جب کہ اس کا بایاں مرکز بالکل ضائع ہو جاتا ہے۔ داہنا مرکز اس کا کام دے گا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سماعت کا ثانی مرکز اس کا کام دے گا۔ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جو الفاظ سنائی دیتے ہیں ان کا ایک طرف تو ان اشیا کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے، جن کو یہ ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے جن کو یہ ظاہر کرتی ہیں۔ ڈاکٹر اسٹار کے پچاس واقعات میں سے اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ مریض کی اشیا کے نام سے یا مربوط گفتگو کرنے کی قوت کو نقصان پہونچ جاتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ہم میں سے اکثر میں جیسا کہ ورنک نے کہا ہے تکلم لازمی طور پر حرکی اشاروں میں ہوتا ہوگا۔ یعنی ہمارے تصورات براہ راست حرکی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے، بلکہ اپنے الفاظ کی ذہنی آواز کو محسوس کرتے ہیں۔ تکلم کے لیے یہ سب سے قریبی ہیجان ہوتا ہے، اور جہاں بائیں صدغی فص میں اس راستے کو ضائع کر کے اس امکان کو باطل کر دیا جاتا ہے، اور اس کا قوت گویائی پر کوئی اثر نہیں ہوا ہے، ان کو ہم شاذ کہہ سکتے ہیں، اور یہ انفرادی اختلافات پر مبنی ہوں گے۔ مریض یا تو اپنے آلات تکلم سے دوسرے نصف کرے کے اسی حصے سے کام لیتا ہوگا، یعنی بصر لمس وغیرہ کے مرکزوں سے یا پھر سمعی حلقے سے کام لیتا ہوگا۔ اس قسم کے انفرادی اختلافات کی موجودگی میں چارکاٹ نے واقعات کی نسبتہً دقیق تحلیل کی ہے، جس سے اس بحث کا راستہ اور صاف ہو گیا ہے۔

ہر شے فعل یا علاقہ جس کا نام لیا جا سکتا ہے، اس میں بہت سے خواص اور پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے اذہان میں ہر شے کے خواص مع اس کے نام کے ایک مربوط مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر دماغ کے مختلف حصے انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ خواص سے تعلق رکھتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ سہل ہوگا

اس سلسلے میں اور تحریرات جن کی سفارش کی جا سکتی ہے ان کا تعلیق[1] میں ذکر کر دیا گیا ہے ان سب سے اکثر میں ایک تاریخی خاکا اور بہت کچھ کتابوں کا ذکر ہوتا ہے۔ مسٹر ڈیسائر ساکن برلن نے متعلقہ کتب کی ایک طویل فہرست شائع کی ہے۔

[1] ۔ حیوانی مقناطیسیت مصنفہ (Binet and Fere) سلسلۂ حکمت بین الاقوامی اشاراتی علم العلاج طبع نیویارک ۱۸۸۶ء مصنفہ (A. Brenhein) (De La Suggestion) مصنفہ (J. Liegeois) طبع ۱۸۸۹ء۔ ای گرنے صاحب کے دو مضمون مطبوعہ (Mind) جلد نہم۔ حال میں اس موضوع کی دلچسپی کا احیاء ہوا ہے۔ اس سلسلے میں افسوس کی بات ہے کہ ڈاکٹر جان کیر سلی مچل ساکن فیلاڈلفیا کی نہایت عمدہ انتقادی اور حکمی تصنیف پوری طرح پر شہرت حاصل نہیں کر سکی۔ اس کا مرتبہ برئیڈ کی تحقیقات سے کم نہیں ہے۔ مذکورۂ بالا مصنف کی کتاب کے "پانچ مضامین" کے صفحات ۱۴۱-۲۷۴ طبع ۱۸۵۹ء کا مطالعہ کرو۔

بابِ بست و ہشتم

تجربے کے لازمی حقائق اور نتائج

اس آخری باب میں اُس شئے سے بحث کروں گا جس کو بعض اوقات نفسی پیدائش کہا گیا ہے، اور تحقیق کرنے کی کوشش کروں گا، کہ کس حد تک خارجی ماحول میں روابطِ اشیا سے ہمارے بعض چیزوں کے متعلق خاص طرح سے خیال کرنے اور ان پر خاص طرح سے ردِ عمل کرنے اور کسی اور طرح سے خیال کرنے روعمل نہ کرنے کے رجحان کی توجیہ ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو ان اشیا کا اس سے پہلے تجربہ نہ ہوا ہو یا تقریباً تجربہ نہ ہوا ہو۔ یہ ایک معروف حقیقت ہے، کہ اکثر قضایا لازمی ہوتے ہیں۔ ہمیں اس موضوع کے ساتھ کہ مستطیل کے مقابل کے اضلاع یہ محمول، زیادہ کرنا ضروری ہے "مساوی ہوتے ہیں" بہ شرطیکہ ہم ان دونوں کا ساتھ خیال کریں۔ حالانکہ موضوع "کل" کے ساتھ ہمیں اس طرح سے محمول "بارش ہوگی" کا زیادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ حدود کو مشکوک طور پر جو جوڑا جاتا ہے، اس کی وجہ عام طور پر یہ تسلیم کی جاتی ہے کہ تجربے کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اور یقینی طور پر جو جوڑا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ تسلیم کی جاتی ہے، کہ ذہن کی عضوی ساخت کی بنا پر ایسا ہوتا ہے۔ اس ساخت کو نام نہاد اولی ماورائی الاصل فرض کرتے ہیں، یا کم از کم ایسا مانتے ہیں، جس کی توجیہ تجربے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی۔ برخلاف

اس کے ارتقائی تجربی اس کو تجربے پر بھی مبنی مانتے ہیں، اور فرد ہی کے تجربے پر نہیں، بلکہ قدیم سے قدیم آبا و اجداد کے بھی۔ ہمارے جذبی اور جبلی رجحان ہمارے بعض چیزوں کے خیال یا ادراک کے ساتھ بعض حرکات کے جوڑے کی ناقابل مزاحمت تسویقات بھی ہماری خلقی ذہنی ساخت کی خصوصیات میں سے ہیں، اور لازمی تصدیقات یا احکام کی طرح اولی اور تجربی ان کی اسی طرح مختلف طور پر ترجمانی کرتے ہیں۔

اس باب میں تین چیزوں کے واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

(۱) اگر لفظ تجربے کے وہ معنی لیے جائیں جس معنی میں یہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، تو نسل کے تجربے سے بھی ہمارے اولی احکام و تصدیقات کی اسی طرح توجیہ نہیں ہوتی جس طرح سے انفرادی تجربے سے نہیں ہو سکتی۔

(۲) یہ کہ اس یقین کی کوئی عمدہ شہادت نہیں ہے کہ ہمارے جبلی روات اسی ماحول کے مابین ہمارے اجداد کی تعلیم کا نتیجہ ہیں جو پیدائش کے وقت ہماری جانب منتقل ہوتے ہیں۔

(۳) یہ کہ ہماری عضوی ساخت کی توجیہ خارجی ماحول کے ساتھ ہمارے شعوری تعلق سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو ایسے خلقی تغیرات کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے جو ابتداءً تو اتفاقی ہوتے ہیں، مگر بعد کو نسل کی مقررہ خصوصیات کی حیثیت سے منتقل ہوتے ہیں۔

پس بہ حیثیت مجموعی واقعات کی جو توجیہ اولی پیش کرتے ہیں میں اس کا موئید ہوں۔ اگرچہ مجھے ان کے دعوے کی فطری نقطۂ نظر سے تائید کرنی چاہیے۔

پہلی بات جو مجھے کہنی ہے یہ ہے کہ کل مذاہب (ان میں اور امور میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو) اس امر کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ حرارت برودت لذت الم سرخ کبود آواز خاموشی وغیرہ کی عنصری کیفیات ہماری فطرت ذہنی کے اصلی خلقی یا اولی خواص ہیں، اگرچہ ان کو واقعی شعور کے اندر بیدار کرنے کے لئے تجربے کی ضرورت ہو، اور بغیر اس کے یہ ہمیشہ کے لئے خفتہ رہیں۔ احساس و حقائق (جن کے مس سے احساسات عالم وجود میں آتے ہیں)

کے تعلق کے دو مفروضے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے مطابق یہی صورت آکر ٹھہرتی ہے۔ کیونکہ اولاً اگر کوئی احساس اس حقیقت کو منعکس نہ کرے، جس سے کہ یہ عالم وجود میں آتا ہے، اور جس کے ہم اس کو مطابق کہتے ہیں، تو بلاشبہہ یہ ذہنی پیداوار ہوگا۔ خود اس کی تعریف کی رو سے یہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ثانیاً اگر یہ حقیقت کو کامل طور پر منعکس بھی کرتا ہو، تو بھی، یہ خود قطعی طور پر وہ حقیقت نہیں ہوتا۔ یہ اس کا شئی ہوتا ہے، اور ذہنی ردعمل کا نتیجہ۔ اور یہ امر کہ ذہن میں ٹھیک اس شئی کی طرح سے ردعمل کرنے کی قوت ہے اس کو اس کی نوعیت اور اس سے خارج حقیقت کی نوعیت کے مابین ہمنوائی کہہ سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں دونوں کے اوصاف میں مطابقت ہے۔

پس ان عناصر کی اصلیت کے متعلق کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ فلاسفہ میں جو اختلاف ہے وہ قطعاً ان اشکال ترکیب کے متعلق ہے۔ تجربیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اشکال صرف اس سلسلۂ ترکیب کے مطابق ہو سکتی ہیں جس میں عناصر خارجی عالم کے ارتسام سے ابتداءً متہیج ہوئے تھے۔ اولیہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ ترکیب کی بعض صورتیں خود عناصر کی نوعیت کے بھی مطابق ہوتی ہیں، اور اس نتیجے کو تجربے کی کوئی مقدار بھی بدل نہیں سکتی۔

تجربے سے کیا مراد ہے

یہ جھگڑا عضوی ذہنی ساخت کے متعلق ہے۔ کیا ذہن ایسی ساخت رکھتا ہے یا نہیں۔ آیا اس کے مانیہ ابتدا ہی سے مرتب ہوتے تھے یا ان کے اندر جو ترتیب ہوتی ہے وہ تجربے کی بدولت ہوتی ہے۔ اب جب ہم تجربے کے متعلق گفتگو کرتے ہیں تو پہلے اس کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ ہم اس لفظ کے خاص معنی لیتے ہیں۔ تجربے کے معنی کسی خارجی شئے کے ہیں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ہم کو متاثر کرتی ہے خواہ یہ از خود متاثر کرے یا ہماری مساعی اور افعال کی بنا پر۔ ارتسامات جیسا کہ یہ بخوبی جانتے ہیں، تسلسل اور ہم وجودیت کے

خاص نظامات کو متاثر کرتے ہیں۔ اور ذہن کی عادات ارتسامات کی عادات کی نقل کرتی ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اشیا کی تمثالات زمان ومکان کی ترتیبات اختیار کر لیتی ہیں، جو خارج کی مکان وزمان کی ترتیبات کے مشابہ ہوتی ہیں یکساں خارجی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے مستقل اجتماع ہوتے ہیں، اور اتفاقی ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے مطابق تصورات کے عارضی اجتماع ہوتے ہیں۔ ہمیں یہ یقین ہے کہ آگ جلاتی ہے، اور پانی تر کرتا ہے۔ اس سے ہم کو کم یقین اس امر کا ہوتا ہے کہ بجلی کے بعد گرج ہوگی۔ اور اس امر کے متعلق ہمیں مطلق کوئی یقین نہیں ہوتا کہ آیا اجنبی کتا ہم کو دیکھ کر بھونکے گا یا خاموش رہے گا۔ اس طرح سے تجربہ ہم کو ہر ساعت ڈھالتا رہتا اور ہمارے ذہن کو اشیا کے مابین زمان ومکان کے روابط کا آئینہ بناتا رہتا ہے۔ اصول عادت جو ہم میں ہے، وہ اس نقل کو ہمارے اندر اس قدر جما دیتا ہے، کہ ہم کو اس کا تخیل کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ جو نظام خارج میں اس وقت موجود ہے، اس سے مختلف کیونکر ہو سکتا تھا اور ہم ہمیشہ حال سے اس امر کا اندازہ کرتے رہتے ہیں کہ مستقبل کیا ہوگا۔ ایک خیال سے دوسرے خیال تک جو یہ تغیر کی عادتیں ہیں یہ ذہنی ساخت کی ایسی خصوصیتیں ہوتی ہیں، جو پیدائش کے وقت موجود نہیں ہوتیں۔ ہم تجربے کے ڈھالنے والے اثر کے تحت ان کے نشو ونما کو محسوس کر سکتے ہیں۔ اور ہم یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اکثر اوقات تجربہ خود اپنے کئے ہوئے کام کو ان کیا کر دیتا ہے اور قدیم سلسلوں کی جگہ نئے سلسلے لاتا ہے۔ تجربے کا نظام اشیا کے اس زمانی ومکانی اجتماعات کے معاملے میں ہمارے فکر کی اشکال کی بلا شبہہ علت اصل ہے۔ یہ ہمارا معلم ہمارا بہترین مددگار ودوست ہوتا ہے۔ اور اس کے نام کو بہ لحاظ اس کے اس قدر مفید ہونے کے مقدس خیال کرنا چاہئے اور اس کے کوئی مبہم معنی نہ لئے جائیں۔

اگر ذہن کے تصورات کے مابین کل روابط کی ترجمانی معطیات حس کی ایسی ترکیبات کے طور پر ہو سکے، جن کو خارج سے موجودہ جمود کی حالت میں ڈھال دیا گیا ہے، تو اس حالت میں تجربہ صحیح معنی میں ذہن کا واحد ڈھالنے والا ہوگا۔

نفسیات میں تجربی مذہب کے لوگوں نے زیادہ تر یہ بحث کی ہے کہ

ان کی اس طرح سے ترجمانی ہوسکتی ہے۔ ہماری پشت سے پہلے اس سے مراد صرف فرد کا تجربہ تھا۔ لیکن آج کل جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ذہن انسانی کی موجودہ شکل تجربے پر مبنی ہے، تو اس کی مراد آباواجداد کا تجربہ بھی ہوتا ہے۔ اس کے متعلق مسٹر اسپنسر کا بیان زوردار بیانوں میں سب سے پہلا ہے اور اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو تمام وکمال نقل کیا جائے۔

"یہ مفروضہ کہ داخلی حالتیں خارجی حالات کے مجتمع تجربے کے مطابق ہوتی ہیں، ہمارے ذہنی مظاہر کے کل واقعی علم کے مطابق ہے۔ اگرچہ جس حد تک اضطراری افعال اور جبلتوں کا تعلق ہے، تجربے کا مفروضہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس جگہ ناکافی معلوم ہوتا ہے، جہاں شہادت ہماری دسترس سے باہر ہوتی ہے۔ نہیں بلکہ یہاں بھی جتنے واقعات ہم کو مل سکتے ہیں، وہ اس نتیجے کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خود بخود پیدا ہوجانے والے نفسی روابط، ان تجربات کے محفوظ رہ جانے کی بنا پر ہوتے ہیں، جو پشت ہا پشت سے ہوتے چلے آتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ امر تو مسلمہ ہے، کہ کل نفسیاتی علائق (سوائے ان کے جو قطعاً ناقابل تجزیہ ہیں) کا تعین تجربات سے ہوتا ہے۔ اگر اور چیزیں مساوی ہوں تو ان کی مختلف قوتوں کا تعین تجربات کی کثرت سے ہوتا ہے۔ یہ ایک ناگزیر نتیجہ ہے کہ لاتعداد تجربات سے ایسا نفسی رشتہ پیدا ہوتا ہے، جو ٹوٹ نہیں سکتا۔ اگرچہ لاتعداد تجربات ایک فرد کو نہیں ہوتے، مگر افراد کے ایک ایسے سلسلے کو ہوسکتے ہیں، جن سے ایک نسل بنتی ہے۔ اگر وہ رجحانات جو اس طرح سے نظام عصبی میں پیدا ہوتے ہیں، متوارث ہوتے ہوں، تو یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کل نفسیاتی علائق ضروری اور عارضی ہر طرح اپنے متعلقہ خارجی علائق کے تجربات سے ہوتے ہیں۔ اور اس طرح سے نفسی اور خارجی علائق میں ہمنوائی پیدا ہوتی ہے۔

اس طرح سے تجربے کا مفروضہ ایک عمدہ حل ہے۔ جبلت کی پیدائش اور اس میں سے حافظے اور عقل کا نشوونما اور معقول افعال و نتائج کا جبلی بن جانا ان سب کی ایک اصول سے توجیہ ہوسکتی ہے، جو یہ ہے کہ نفسی حالتوں کے مابین جو ارتباط ہوتا ہے، وہ اس تعداد کی کثرت کے متناسب ہوتا ہے، جس سے کہ

متعلقہ خارجی مظہر کی اضافت کا تجربے میں اعادہ ہوتا ہے۔

اس عام قانون پر کہ اگر اور چیزیں مساوی ہوں، تو نفسیاتی حالتوں کا ربط اس کثرت سے متناسب ہوتا ہے، جس کثرت سے کہ یہ تجربے میں واقع ہوتی ہیں، اگر اس قانون کا اضافہ کر دیا جاتا ہے، کہ عادتی نفسی تسلسل ایک طرح کا وراثتی رجحان بھی پیدا کرتے ہیں، جو متواتر حالات و شرائط کے تحت پشتہا پشت کے بعد مجموعی ہو جاتے ہیں، تو اس سے اشکال فکر کی بھی توجیہ ہو جاتی ہے۔ یہ تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ مرکب اضطراری افعال جن کو جبلتیں کہتے ہیں، ان کا قیام اس اصول پر سمجھ میں آسکتا ہے کہ داخلی اضافات دائمی اعادے منظم ہو کر خارجی علائق کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اب ہم کو یہ بتانا ہے کہ ان مربوط ناقابل افتراق جبلی ذہنی اضافات کی بھی جن سے کہ ہمارے تصورات مکان و زمان بنے ہیں اسی اصول سے توجیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ان خارجی اضافات کے مطابق بھی جن کا ایک عضویے کی زندگی میں بھی اکثر تجربہ ہوتا ہے ایسی داخلی اضافات قائم ہوں، جو تقریباً از خود ہی بن جائیں۔ اگر نفسی تغیرات کا ایسا مجموعہ جیسا کہ وحشی کی پرندے کے تیر مارتے وقت رہبری کرتا ہے، متواتر اعادے سے اس قدر منظم ہو جائے کہ عمل درستی کا خیال کئے بغیر عمل میں آجائے۔ اور اگر اس قسم کی مشق اس حد تک متوارث ہو کہ خاص قسم کی نسلیں خاص قسم کی صلاحیتیں رکھتی ہوں، تو اگر بعض ایسی خاص خارجی اضافات ہوں، جن کا تجربہ کل عضویوں ان بیداری کی حالت میں ہر لمحہ ہوتا رہتا ہو۔ ایسی اضافات جو مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں۔ تو ان کے مطابق ایسی داخلی اضافات قائم ہو جائیں گی، جو اسی طرح سے مطلقاً مستقل اور مطلقاً عام ہوں گی۔ اسی قسم کی اضافات زمان و مکان میں ہوتی ہیں۔ جو ذہنی اضافات ان خارجی اضافات کے مطابق ہوتی ہیں، ان کی ترتیب مجموعی رہی ہے، اور نہ صرف ایک نسل میں بلکہ پشتہا پشت تک۔ اس لئے اس قسم کی اضافات اوروں کی نسبت زیادہ مستحکم بن گئی ہیں۔ چونکہ موجودات خارجی کے مابین ان اضافات کا ہر شخص کو ہر ادراک اور ہر عمل میں تجربہ ہوتا ہے، اس لئے اس بنا پر بھی ان کے مطابق داخلی اضافات کا ہونا ضروری ہے۔ جو مقابلۃً اور سب سے زیادہ ناقابل افتراق ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ غیر البتوہیں کل دیگر

اضافات کی بنیاد ہوتے ہیں، اس لئے الیفو میں ان کے مطابق ایسے تعقلات ہونے چاہئیں جو اس کے کل دیگر اضافات کی بنیاد ہوں۔ چونکہ یہ فکر کے مستقل اور نہایت ہی کثیر الوقوع عناصر ہیں، اس لئے ان کا فکر کے خود عناصر ہو جانا ضروری ہے (ایسے عناصر فکر جن سے پیچھا چھڑانا مشکل ہے) یعنی اشکال وجدان۔

میرے نزدیک مفروضۂ تجربہ اور ماورائیہ کے مفروضے کے مابین موافقت پیدا کرانے کی بھی صورت ممکن ہے۔ ان دونوں میں بجائے خود تو کوئی ایک بھی شافی نہیں ہے۔ کانت کے نظریے کو شدید ترین مشکلات سے سابقہ پڑتا ہے۔ اور مخالف مفروضے کو اگر تنہا لیا جائے تو اس میں ایسی ہی شدید مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ یہ غیر محدود دعوی کرنا کہ تجربے سے پہلے ذہن بالکل کورا ہوتا ہے ان سوالوں کے نظر انداز کرنے کے مساوی ہے کہ تجربے کو منظم کرنے کی قابلیت کہاں سے آئی۔ اور مختلف نسل کے عضویوں اور ایک ہی نسل کے مختلف افراد میں جو اس قوت کے باب میں مدارج کا اختلاف ہوتا ہے، وہ کس وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر پیدائش کے وقت ارتسامات کے انفعالی طور پر لینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا، تو گھوڑا بھی اسی قدر تعلیم پذیر نہیں ہے، جس قدر کہ انسان ہے۔ اور ایک ہی گھر کی پرورش پائے ہوئے کتے اور بلی کی ذہانت کماً و کیفاً یکساں نہیں ہوتی۔ اگر اس کو اس کی موجودہ مروجہ صورت میں سمجھا جائے تو مفروضۂ تجربہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک خاص نظم و ترتیب رکھنے والا نظام عصبی کوئی اہمیت نہیں رکھتا، یعنی یہ ایسی شئے ہوتا ہے جس کا توجیہ میں لحاظ رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک اہم واقعہ ہے۔ ایسا واقعہ جس کی طرف لائبنز اور دیگر فلاسفہ کی تنقیدیں ایک معنی کر کے اشارہ کرتی ہیں۔ ایسا واقعہ جس کے بغیر تجربات کے اتفاق کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ عام طور پر کل عالم حیوان میں افعال نظام عصبی کے تابع ہوتے ہیں۔ عضویاتی یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہر اضطراری حرکت سے بعض اعصاب و عقود کا عمل مترشح ہوتا ہے۔ اور یہ کہ پیچیدہ جبلتوں کے نشوونما میں مراکز عصبی اور انشقاقی روابط کی اندر ہی پیچیدگی واقع ہونا ضروری ہے۔ یعنی ایک ہی جان مختلف مدارج میں مثلاً سردے اور شرلیفے میں اپنے نظام عصبی کے تغیر کے ساتھ

اپنی جبلتیں بدلتی رہتی ہے۔ اور یہ کہ جوں جوں ہم اعلیٰ ذہانت کے جانداروں کی طرف بڑھتے ہیں نظام عصبی کی جسامت اور پیچیدگی میں بہت بڑا اضافہ واقع ہو جاتا ہے۔ اس سے بدیہی طور پر کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ارتسامات کو مربوط کرنے اور ان کے مناسب حرکات عمل میں لانے سے ہمیشہ بعض خاص اعصاب کی موجودگی کا پتا چلتا ہے جو ایک خاص ترتیب سے مرتب ہوتے ہیں۔ دماغ انسانی کے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزا کے مابین بہت سے مقررہ اضافات اسی قدر نفسی تغیرات کے مقررہ اضافات کے بجائے ہوتے ہیں۔ دماغی اجزا کے ریشوں کے مابین مستقل روابط میں سے ہر ربط ایسے مظہر کے کسی مستقل ربط کے مطابق ہوتا ہے جو نسل کے تجربات میں سے ہوتا ہے۔ مثلاً جس طرح وہ باضابطہ تعلق جو نتھنوں کے حسی اعصاب اور عضلات تنفس کے حرکی اعصاب کے مابین ہوتا ہے، جو یہی نہیں کہ نوزائیدہ بچے کے لئے چھینک کو ممکن بنا دیتا ہے بلکہ اس سے وہ چھینکیں بھی مترشح ہوتی ہیں جو آیندہ ہوں گی، اسی طرح سے وہ تمام باضابطہ تعلقات جو چھوٹے بچے کے اعصاب کے مابین ہوتے ہیں وہ یہی نہیں کہ ارتسامات کے ایک خاص مجموعے کو ممکن بنا دیتے ہیں بلکہ ان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجموعے آیندہ بھی مرتب ہوں گے یعنی ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مطابق خارجی عالم میں بھی مجموعے ہیں۔ ان سے ان مجموعوں کے وقوف کی طیاری بھی ظاہر ہوتی ہے ان سے ان قوی کا پتا چلتا ہے جن کے ذریعے سے ان کا فہم ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے جو مرکب نفسی تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ اس طرح سے از خود اور بلا تامل نہیں ہو جاتے، جس طرح سے کہ وہ اضطراری فعل واقع ہوتا ہے، جو مثال میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان کے مستحکم کرنے کے لئے بعض انفرادی تجربات کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن جہاں یہ ایک حد تک اس واقعے پر مبنی ہے کہ یہ مجموعے نہایت ہی پیچیدہ اور ان کے وقوع کی صورتیں نہایت ہی متغیر اور گوناگوں ہوتی ہیں، جس کی وجہ سے یہ ایسے نفسی اضافات کے بنے ہوتے ہیں، جن میں کمتر ارتباط ہوتا ہے اور اسی سے ان کے مکمل کرنے کے لئے مزید اعادوں کی ضرورت ہوتی ہے، مگر یہ بڑی حد تک

اس واقعے کی بنا پر ہوتا ہے کہ پیدائش کے وقت دماغ کی تنظیم ناقص ہوتی ہے، اور اس کی فطری ترقی بیس یا بائیس سال تک ختم نہیں ہوتی۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم کلیۃً فرد کے تجربات سے پیدا ہوتا ہے، اور اُس ذہنی نشوونما کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو نظام عصبی کے فطری نشوونما کے ساتھ ہوتا ہے، وہ ایسی ہی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں جیسے کہ وہ لوگ جو جسم کے نشوونما اور ساخت کو کلیۃً ورزش سے منسوب کرتے ہیں، اور اس خلقی رجحان کو فراموش کر دیتے ہیں، جو ہر بچے میں بالغ انسان کی صورت اختیار کرنے کے لئے موجود ہوتا ہے۔ اگر بچہ پوری جسامت اور کامل ساخت کا دماغ لیکر پیدا ہوتا، توان کا دعویٰ اس قدر غیر معقول نہ ہوتا۔ مگر اب جو کچھ صورت حال ہے اس کی بنا پر بچپن اور جوانی میں بتدریج ذہانت کے بڑھنے کا جو اظہار ہوتا ہے، وہ دماغی تنظیم کی تکمیل سے زیادہ بہتر طور پر منسوب ہوتا ہے، بہ نسبت انفرادی تجربات کے، اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کے ثبوت میں یہ واقعہ بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ کامل بلوغ کے بعد بعض اوقات کوئی استعداد بہت تیزی کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے، جس کا تعلیم کے زمانے میں پتہ تک نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں فرد کو جو تجربات ہوتے ہیں، وہ فکر کے لئے حقیقی سامان فراہم کر دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ منظم اور نیم منظم روابط جو دماغی اعصاب کے اندر ہوتے ہیں ان سے اس وقت تک کوئی علم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ خارجی اضافات سامنے نہ آئیں جو ان کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ بچے کے روزمرہ کے مشاہدات و استدلالات ان پیچیدہ عصبی روابط کی پیدائش میں مدد دیتے ہیں جو از خود دوران ارتقا میں ہوتے ہیں، اور یہ بالکل اسی طرح سے ہوتا ہے جس طرح سے روزانہ کی اُچھل کود اس کے ہاتھ پاؤں کے نشوونما میں معین ہوتی ہے۔

پس اس معنی میں کہ نظام عصبی میں ماحول کی اضافات کے مطابق بعض پہلے سے قائم شدہ اضافات ہوتے ہیں۔ اشکال وجدان کے نظریے میں ایک صداقت ہے مگر ایسی صداقت نہیں جیسی کہ اس کے حامی فرض کرتے ہیں، بلکہ ایک مماثل صداقت ہے۔ مطلق خارجی اضافات کے مطابق نظام عصبی کی ساخت میں مطلق داخلی اضافات ہوتی ہیں یعنی ایسی اضافات جو پیدائش کے وقت متعین

عصبی روابط کی صورت میں بالقوہ موجود ہوتی ہیں۔ یہ انفرادی تجربات سے مقدم اور ان سے علحدہ ہوتی ہیں۔ اور یہ پہلے وقوفوں کے ساتھ خود بخود ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور صرف یہی اساسی اضافات نہیں ہیں جو پہلے سے متعین ہوں۔ بلکہ ان کے علاوہ کم و بیش مستقل قسم کی اضافات کا ایک جم غفیر ہے جن کی خلقی طور پر کم و بیش کامل عصبی روابط سے نمایندگی ہوتی ہے۔ لیکن یہ داخلی اضافات جو پہلے سے متعین ہوتی ہیں، اگرچہ فرد کے تجربات سے علحدہ ہوتی ہیں مگر عام طور پر تجربے سے علحدہ نہیں ہوتیں۔ ان کا تعین پہلے عضویوں کے تجربات سے ہو چکتا ہے۔ عام استدلال سے یہاں جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ انسانی دماغ لاتعداد تجربات کا ایک باضابطہ رجسٹر ہے، جو زندگی کے ارتقا کے دوران بلکہ ان عضویوں کے ارتقا کے دوران میں ہوتے ہیں، جن سے ہو کر انسانی عضویہ اپنی موجودہ حالت تک پہونچا ہے۔ ان کے تجربات جو سب سے زیادہ یکساں اور کثیر الوقوع تھے، ان کے اثرات بتدریج اصل مع سود متوارث ہوئے ہیں۔ اور آہستہ آہستہ اس ذہانت کے مساوی ہو گئے ہیں، جو انسان کے بچے کے دماغ میں مضمر ہوتی ہے۔ اور جس کو بچہ بعد میں کام میں لاتا اور شاید قوی کرتا یا اور پیچیدہ کر دیتا ہے۔ اور جسے دقیق اضافوں کے ساتھ یہ آیندہ نسلوں کو میراث میں دیتا ہے۔ چنانچہ ایک یوروپین کو ایک پیپوا کے باشندے کی نسبت ۲۰ اِنچ مکعب سے لیکر ۳۰ انچ مکعب تک زیادہ دماغ میراث میں ملتا ہے۔ اسی وجہ سے اس قسم کی استعدادیں جیسے کہ موسیقی ہے، جو بعض ادنی انسانی نسلوں میں مشکل ہی سے موجود ہوتی ہیں، اعلی نسلوں میں خلقی ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر ایسا ہوتا ہے، کہ ایسے وحشیوں میں سے جو اپنی انگلیوں کو بھی شمار نہ کر سکتے تھے اور ایسی زبان بولتے تھے جو صرف اسماء و افعال پر مشتمل تھی، نیوٹن اور شکسپیر پیدا ہوئے ہیں"۔

یہ بیان بہت ہی دلفریب ہے۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ صداقت بھی ہے۔ بدقسمتی سے اس میں تفصیلات کا ذکر نہیں ہے، اور جب تفصیلات پر غائر نظر ڈالی جائے گی، اور یہ ہم بہت جلد کریں گے، تو ان میں سے اکثر کی اس سادگی کے ساتھ توجیہ نہ ہو سکے گی۔ اور اس وقت یہ امر

ہماری مرضی پر منحصر رہ جائے گا کہ خواہ ہم اپنے بعض احکام کے متعلق یہ تسلیم کرلیں کہ یہ تجربے پر مبنی نہیں ہیں، یا لفظ تجربہ کے معنی میں اس طرح سے وسعت دیں کہ یہ حالات بھی اس کے اثرات میں داخل ہو جائیں۔

دماغی ساخت کی اصل دو صورتیں ہیں

اگر ہم اول الذکر صورت کو اختیار کریں تو ہم ایک مختلف فیہ دشواری سے دوچار ہوتے ہیں۔ تجربی فلسفہ زمانہ نامعلوم سے مذہبی اشکال فکر کا حریف رہا ہے۔ لفظ تجربہ اپنے گرد مافوق الفطرت کی مخالفت کا ایک ہالا رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسے عمل سے عدم تشفی کا اظہار کرتا ہے، جس کا اس کے لئے دعویٰ کیا گیا ہو، تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ایسا سکون کہ گویا اس کو سوال وجواب کا شوق ہے، یا کسی نہ کسی طرح سے وہ تاریکیت سے شغف رکھتا ہے۔ صرف اسی بنیاد پر مجھے یقین واثق ہے کہ جو کچھ میں اب کہنے والا ہوں اس کی بنا پر یہ اس کتاب کے پڑھنے والوں میں سے اکثر کے لئے بالکل ناقابل فہم ہو جائے گا وہ کہیں گے کہ یہ شخص تجربے سے انکار کرتا ہے۔ سائنس سے انکار کرتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ذہن کسی معجزے سے پیدا ہو جاتا ہے، اور خلقی تصورات کا باقاعدہ حامی ہے۔ بس! بس ہم اس دقیانوسی خرافات کو نہیں سننا چاہتے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے قارئین کا نہ ہونا جو کل باتوں کو تسلیم کرتے جائیں، قابل افسوس ضرور ہے مگر میں یہ محسوس کرتا ہوں، کہ لفظ تجربہ کے متعین معنی میں ان کی معیت سے زیادہ اہم ہے۔ تجربے کے معنی ہر ایسی فطری علت کے نہیں ہیں، جو مافوق الفطرت علت کے مخالف ہو۔ اس کے معنی ایک خاص قسم کے فطری عامل کے ہیں جن کے ساتھ ساتھ اور نسبتہً پیچیدہ فطری عوامل ہی ہو سکتے ہیں۔ مافوق الفطرت کی مخالفت کے حکمی بھوت کے ساتھ ہم کو متفق تو ہونا چاہیئے، مگر ہم کو اس کے لفظی بتوں اور ہوّوں سے اپنے کو آزاد کرنا چاہیئے۔

فطرت کے پاس ایک نتیجے کے پیدا کرنے کے لئے بہت سے طریقے ہوتے ہیں۔

ممکن ہے کہ وہ کسی خاص موقع پر کسی انسانی نطفے کے مکررات کو ایک جہت میں گردش دیکر انسان کو پیدائشی نقشہ نویس یا پیدائشی گویا بنا دے یا ممکن ہے کہ وہ معمولی ذہانت کے بچے کو عالم وجود میں لائے اور وہ بچہ اسکول کی سخت محنت کے بعد کامیاب ہوتا جائے۔ وہ ہمارے کانوں میں گھنٹی کی آواز سے گونج پیدا کرسکتی ہے، اور کونین کی ایک خوراک کے کھانے سے بھی زرو رنگ کی حس ہی آنکھوں کے سامنے بڑکپ کے پھولوں کے ایک کھیت کو بھی لاسکتی ہے، اور سینٹونین کے سفوف کو ہماری غذا کے ساتھ ملاکر بھی زرد رنگ کی حس پیدا کرسکتی ہے بعض واقعی خطرناک ماحول میں لاکر بھی ہم کو خوف زدہ کرسکتی ہے اور کسی ایسی ضرب سے بھی جس سے ہمارے دماغ میں مرضی تغیر پیدا ہوسکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے عمل کی ان دو صورتوں کے متعین کرنے کے لئے دو ناموں کی ضرورت ہے۔ ایک صورت میں تو فطری عوامل ادراکات پیدا کرتے ہیں جو خود فاعلوں سے واقف ہوتے ہیں۔ دوسری صورت میں وہ ایسے ادراکات پیدا کرتے ہیں جو کسی اور شئے سے واقف ہوتے ہیں۔ پہلی صورت میں تجربے سے جو کچھ ذہن سیکھتا ہے، وہ خود تجربے کی ترتیب ہوتی ہے جو (بہ الفاظ اسپنسر) داخلی تعلق ہے اور اس خارجی تعلق کے مطابق ہوتا ہے جو آخرالذکر کو یاد کرکے اور جان کر اس کو پیدا کرتا ہے۔ لیکن دوسری اقسام کے فطری عامل کی صورت میں جو کچھ ذہن کو سکھایا جاتا ہے اس کو خود عامل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ اس سے مختلف کسی خارجی علاقے سے تعلق ہوتا ہے۔ ایک شکل سے ان دوسری صورتوں کا اظہار ہو جائے گا۔ ب۔



شکل نمبر ۹۴

بمنزلہ ہمارے انسانی دماغ کے ہے جو دنیا کے وسط میں ہے۔ کل چھوٹے حلقے جن کے آگے تیر ہیں فطری اشیا میں (مثلاً غروب آفتاب وغیرہ) جو اس کو حواس کے ذریعے سے متاثر کرتی ہیں اور صحیح معنی میں اس کے لئے تجربے کا باعث ہوئی ہیں یہ اس کو عادت و ائتلاف سے سکھاتی ہیں کہ ان کے طریقوں کی ترتیب کیا ہے۔ دماغ کے اندر جو ضربی علامات × ہیں اور جتنی اس سے باہر ہیں یہ دوسری فطری اشیا و اعمال ہیں (مثلاً رحمیہ میں، خون میں وغیرہ) جو اسی طرح سے دماغ کو متاثر کرتی ہیں، مگر اپنا کوئی وقوف پیدا نہیں کرتیں۔ دوران سر اور کانوں کی سے کونین کے خواص ظاہر نہیں ہوتے۔ موسیقی کے وہب سے جبلنیات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مرضی خوف (شاید تنہائی کے خوف) سے کوئی دماغی مرضیات کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ مگر جس طرح سے دھندلے غروب اور بارانی صبح میں ذہن میں تعلق پیدا ہو جاتا ہے وہ خارجی عالم اس قسم کے غروب اور بارش میں تعلق و تسلسل کو سکھاتا ہے۔

حیوانیاتی ارتقا میں دو صورتیں ہیں جن سے کہ ایک نسل حیوانی اپنے ماحول کی بہتر مقابل بن سکتی ہے۔

اول نام نہاد طریق تطابق ہے جس میں کہ خود ماحول اپنے اندر رہنے والے کو بعض تسلسلات کے دیکھنے کی مشق و عادت پیدا کر کے سخت مزاج بنا دیتا ہے۔ اور اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عادات موروثی ہو جاتی ہیں۔

دوسرا بقول مسٹر ڈارون اتفاقی تغیر کا طریقہ ہے، جس کے لحاظ سے بعض بچے ایسی خصوصیات لیکر پیدا ہوتے ہیں، جو ان کے اور ان کی نسل کے بقا میں مفید ہوتی ہیں۔ اس امر کے متعلق کسی کو شبہہ نہیں ہے کہ اس قسم کے تغیرات موروثی ہو جاتے ہیں۔

مسٹر اسپنسر پہلی صورت کو توازن راست اور دوسری کو توازن غیر راست کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں توازن فطری اور طبیعی اعمال ہونے چاہئیں مگر ان کا تعلق مختلف طبیعی حلقوں سے ہے۔ راست اثرات ظاہر میں اور ان تک دست رس ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے بچوں کے اندر

تغیرات کے اسباب مکسراتی اور مخفی ہیں۔ راست اثرات وسیع ترین معنی میں حیوان کے تجربات ہیں۔ جہاں وہ شے جوان سے متاثر ہوتی ہے ذہنی عضویہ ہوتا ہے، یہ شعوری تجربات ہوتے ہیں اور یہ اپنے اثرات ونتائج کے معروضیات وعلل دونوں بن جاتے ہیں۔ یعنی اثر خود تجربے کے ایک ایسے رجحان پر مشتمل ہوتا ہے کہ یہ یادرہے یا اس کے اندر اس امر کا رجحان ہوتا ہے کہ اس کے عناصر آئندہ تمثّل میں بھی اس طرح سے مربوط ہو جائیں جس طرح سے وہ تجربے میں مربوط تھے۔ تشکل کے اندر یہ تجربات محض چھوٹے حلقوں سے ظاہر کئے گئے ہیں۔ برخلاف اس کے علامات ضرب × ذہنی تغیر کے غیر راست اسباب کے بجائے ہے ایسے اسباب جن کا ہم کو فوری طور پر شعور نہیں ہوتا، اور جوان نتائج کے جوکہ پیدا ہوتے ہیں، راست معروض نہیں ہوتے۔ ان میں سے بعض پیدائش سے پہلے کے مکسراتی عوارض ہوتے ہیں۔ بعض ذیلی اور بعیدی مجموعے ہوتے ہیں، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ غیر ارادی مجموعے نسبتہً راست اثرات کے جو غیر مستقل وتیق دماغی ریشے پر عمل کرتے ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ بلا شبہہ موسیقی کا رجحان ہے، جو آجکل بعض افراد میں ہوتا ہے۔ اس کا کوئی حیوانیاتی افادہ نہیں ہوتا یہ فطری ماحول میں کسی شے کے مطابق نہیں ہوتا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ ایک شخص کے ایک خاص قسم کا عضو سماعت ہو، اور یہ اتفاق ایسے غیر مستقل اور غیر اہم حالات کے تابع ہے، کہ ممکن ہے کہ ایک بھائی کے یہ عضو ہو۔ اور دوسرے کے نہ ہو یہی حال اس دوران سر کے رجحان کا ہے، جو سمندر کے اثر سے ہوتا ہے۔ جو اپنے معروض کے طویل تجربے سے پیدا ہونا تو کجا (اگر طوفانی سمندر کو اس کا معروض کہہ سکتے ہیں) بلکہ اس سے فنا ہو جاتا ہے۔ ہماری نسبتہً بلند پایہ جمالیاتی اخلاقی اور علمی زندگی اس قسم کے ذیلی اور عارضی تاثرات سے بنی ہے، جو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ذہن میں پشت کے زینے سے داخل ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہو کہ داخل ہی نہیں ہوتے بلکہ مخفی طور پر گھر کے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان دو طریقوں میں امتیاز کئے بغیر جن سے ذہن پر حملہ ہوتا ہے کوئی شخص کامیابی کے ساتھ نفسی پیدائش پر بحث نہیں کر سکتا۔ تجربۂ خاص کا طریقہ سامنے کا دروازہ ہے۔ یہ حواس خمسہ کا دروازہ ہے۔ جو عامل اس طرح سے دماغ کو متاثر کرتے ہیں وہ

بذات خود معروض ذہن بن جاتے ہیں۔ دوسرے عامل اس طرح سے معروض ذہن نہیں بنتے۔ ایسے دو آدمیوں کے متعلق جن میں مصوری کی مساوی قابلیت ہو اور ان میں سے ایک مصوری کا فطری عطیہ رکھتا ہے' اور اس کو کسی نے سکھایا نہ ہو اور دوسرے نے محنت و جاں کاہی سے مصوری کو حاصل کیا ہو' یہ کہنا کہ دونوں کا کمال یکساں طور پر تجربے کا رہین منت ہے' محض لغو ہوگا۔ ان کے کمال اسباب فطری تعلیل کے دور میں بالکل مختلف ہیں۔

اگر متعلم مجھے اجازت دیں' تو میں لفظ تجربہ کو ان اعمال کی حد تک محدود رکھوں جو ذہن کو سامنے کے عادات وائتلاف والے دروازے سے متاثر کرتے ہیں۔ لیکن پیچھے کے دروازے کے اثرات کیا ہو سکتے ہیں' یہ بات جیسے جیسے ہم آگے بڑھیں گے واضح ہوتی جائے گی۔ اس لئے میں حقیقی ذہنی ساخت کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

اساسی ذہنی فاتی غوریوں کی پیدائش

ہم کو (۱) اساسی قسم کی حس اور احساسات فعلیت ملتے ہیں۔

(۲) جذبات خواہشیں جبلتیں' تصورات قدر جمالیاتی تصورات۔

(۳) تصورات زمان مکان و اعداد۔

(۴) تصورات فرق و مشابہت اور ان کے مدارج۔

(۵) علی متابعت حادثات کے مابین' ثابت و سائل کے مابین' موضوع وصفت کے مابین۔

(۶) مذکور بالا تصورات میں سے کسی ایک کے متعلق دعویٰ کرنے' انکار کرنے شک کرنے فرض کرنے کے احکام۔

(۷) اس امر کے احکام کہ اول الذکر احکام منطقی طور پر ایک دوسرے کو مستلزم ہیں' یا ایک دوسرے کے نقیض ہیں یا ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔

اب شروع ہی سے ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ان تمام اقسام کی اصل فطری یا طبعی ہے بشرطیکہ ہم کو اس کا پتا لگ جائے۔ یہ مفروضہ ہر قسم کی علمی تحقیق کے شروع میں قائم کرنا ضروری ہے، ورنہ آگے بڑھنے کے لئے کوئی تحریص نہیں ہوتی۔ لیکن ان کی اصل کے متعلق ہم پہلی توجیہ جو قائم کریں بہت ممکن ہے کہ وہ پھندا ہو۔ یہ تمام ذہنی تاثرات اشیا کے جاننے کے طریقے ہیں۔ آج کل اکثر نفسیاتیوں کا یہ خیال ہے کہ پہلے اشیا نے کسی فطری طریقے سے اپنے درمیان ایک دماغ پیدا کیا اور پھر ان مختلف وتوقی تاثرات کو اس پر مرتسم کیا۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایسا کس طرح سے کیا؟ معمولی ارتقائی جو اس سوال کا جواب دیتے ہیں وہ نہایت سادہ لوحانہ ہے۔ اس کے متعلق اکثر فلاسفہ کا تصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اب ہمارے لئے ایک پیچیدہ شے سے واقف ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ یہ ہمارے سامنے کئی بار سادہ طور پر سامنے آئے، لہذا یہ فرض کرلینا بالکل جائز ہے کہ مختلف اشیا اور اضافات جن کا جاننا ضروری ہو ان کی محض موجودگی سے آخر کار ان کا وتوف پیدا ہوجانا ضروری ہے اور یہ کہ اسی طرح سے ساخت کا ابتدا سے لیکر آخر تک ارتقا ہوا ہے۔ یہ بات تو ہمیں کوئی معمولی اسپنسری بتادے گا کہ جس طرح سے نیلے تجربے نے ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کو پیدا کیا ہے اور سخت اشیا نے سختی کے احساس کو اسی طرح سے دنیا میں بڑی اور چھوٹی چیزوں کے وجود سے اس میں جسامت کا تصور پیدا ہوا ہے۔ متحرک اشیا نے اس کو حرکت سے واقف کیا ہے اور خارجی تسلسلات نے اس کو زمانے کی تعلیم دی ہے۔ اسی طرح سے اسی دنیا میں جہاں اشیا مختلف ارتسام پیدا کرتی ہیں، ذہن کو حالیہ فرق اکتساب کرنا پڑا ہے۔ اور دنیا کے مشابہ حصوں کے اس پر ارتسام پڑنے سے اس میں ادراک مشابہت پیدا ہوتا ہے۔ خارجی تسلسلات جو بعض اوقات تو صحیح رہے اور بعض اوقات نہ رہے فطرۃً اس میں مشکوک اور غیر یقینی اشکال کی توقع پیدا کرتے ہیں، اور آخر کار مشروط قسم کے احکام کا باعث ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے شرطی صورت اگر الف ہو تو ب ضرور ہوگا ایسے تسلسلات سے پیدا ہونا یقینی ہے جن کے اندر خارجی دنیا میں کبھی تغیر واقع نہ ہوا ہو۔ اس نظریے کے مطابق اگر خارجی عالم کے عناصر و اشکال اچانک بدل جائیں تو ہمارے پاس

ایسی استعدادیں نہ ہوں گی، جن سے ہم کو نئے نظام کا وقوف ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ ہم کو ایک قسم کی مایوسی اور پریشانی کا احساس ہونا چاہیے۔ لیکن تھوڑا تھوڑا کر کے نئی صورت حال کی موجودگی ہم کو اس طرح سے متاثر کرے گی، جس طرح سے قدیم صورت نے کیا تھا۔ اور ایک عرصے کے بعد نفسی تاقی غوریوں کا ایک نیا مجموعہ پیدا ہو جائے گا جو متغیرہ دنیا کے وقوف کے لیے موزوں ہوگا۔

خارجی عالم کے متعلق یہ تصور کہ یہ رفتہ رفتہ اپنا ایک ذہنی مثنیٰ طیار کر لیتا ہے، اپنے مبہم پن کے ساتھ اس قدر آسان و فطری معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً تو یہی پتا نہیں چلتا، کہ اس پر تنقید کا کس طرح سے آغاز کیا جائے۔ تاہم ایک بات ظاہر ہے۔ اور وہ یہ کہ جس طرح سے ہم اب پیچیدہ معروضات سے واقف ہوتے ہیں اس کے لیے ہرگز یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ کسی طرح سے بھی اس طریق کے مشابہ ہو، جس طریق پر کہ ہمارے شعور کے عناصر اصلی کا نشو و نما ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ میرے ذہن پر اپنی تمثال کو ہمیشہ کے لیے منقش کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک نئی ہی قسم کا حیوان میرے سامنے آئے۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ میرے پاس فرداً فرداً اس کے تمام اوصاف کے جاننے کے لئے تاقی غوریے پہلے سے موجود ہیں، اور میرے پاس حافظہ بھی ہے، جس سے ان کی ترتیب اجتماع کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ میں نے اب کل ممکنہ اشیا کے لئے تاقی غوریے بہم پہونچائے ہیں۔ صرف معروضات کو یہ ضرورت ہے، کہ یہ ان کو بیدار کریں۔ لیکن خود تاقی غوریوں کی توجیہ کرنا بالکل مختلف امر ہے۔ میرے خیال میں تو ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہیے، کہ مختلف عنصری واساسی احساسات کی اصل ایک مخفی تاریخ ہے، اگرچہ خارجی عالم کے لئے اپنا عمل شروع کرنے کے واسطے کسی قسم کا عصبی ریشہ پہلے سے موجود ہو۔ اشیا کا محض موجود ہونا اب بھی اصولاً ان کے علم کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہمارے مجرد اور عام انکشافات ہمارے ذہن میں اتفاقاً آجاتے ہیں۔ اور اتفاقاً ہی ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کسی حقیقت کے مطابق ہیں۔ جس شخص نے ان کو فوری طور پر پیدا کیا ہے وہ سابقہ خیالات تھے، جس کے ساتھ اور جس کے دماغی اعمال کے ساتھ اس حقیقت کو کوئی تعلق نہ تھا۔

اصلی عناصر شعور حس، زمان، مکان، مشابہت، فرق اور دیگر اضافات کی بھی

یہی صورت کیوں نہ ہوگی۔ وہ لپشت کے دروازے کے طریقے سے عالم وجود میں کیوں نہ آئے ہوں گے اور ان کا باعث ایسے طبیعی اعمال نہ ہوئے ہوں گے جو صوریاتی عارضے کے حلقے میں زیادہ واقع ہیں، اور اشیا کی حسی موجودگی کے حلقے میں اس قدر واقع نہیں ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ محض عوارض دماغی اور فطری تغیرات کیوں نہ ہوں، جن کو خوش قسمتی نے (ان میں سے جو باقی رہ گئے) اشیا کے وقوف کے لئے (یعنی ان کے ساتھ ہمارے فعلی معاملات میں) موزوں بنا دیا، بلا اس کے کہ یہ ان سے فوری طور پر ماخوذ ہوں۔ میرے خیال میں جیسے جیسے ہم آگے بڑھینگے یہ خیال زیادہ قابل قبول ہوتا جائے گا۔

یہ تمام عناصر خارجی اشیا کے ذہنی مثنٰے ہیں۔ یہ خارجی اشیا نہیں ہیں۔ ان کے ثانوی اوصاف کو کوئی تعلیم یافتہ آدمی اشیا کے مشابہ بھی خیال نہیں کرتا۔ ان کی نوعیت ردعمل کرنے والے دماغ پر بہ نسبت اس ہیج کے جو متاثر کرتا ہے زیادہ مبنی ہوتی ہے۔ لذت والم سعی خواہش نفرت اور اس قسم کے احساس جیسے کہ علت وجوہر کے یا انکار و شک کے ہوتے ہیں، ان کے متعلق یہ اور بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ صحیح ہے۔ لہٰذا یہاں داخلی اشکال کا ایک قدرتی ذخیرہ موجود ہے جن کی اصل ایک راز نہفتہ ہے، اور یہ بہر حال کسی معنی میں بھی خارج سے مرتسم نہیں ہوئے ہیں۔

لیکن ان کے زمان ومکان کے علائق خارج سے مرتسم ہوئے ہیں۔ کیونکہ ارتقائی نفسیاتی کو دو چیزوں کے خیال کو تو ان چیزوں کے مشابہ ماننا چاہیئے، اور یہ زمان ومکان ہیں جن میں اشیا ہوتی ہیں۔ اشیا کے مابین زمان ومکان کے جو علائق ہوتے ہیں وہ ضرور اپنی نقول ذہن میں چھوڑتے ہیں۔ مکان میں جو چیزیں ایک دوسرے پر رکھ دی جاتی ہیں وہ برابر اس طرح سے محسوس ہوتی ہیں کہ ایک دوسرے پر رکھی ہوئی ہیں۔ زمانے میں جو چیزیں ایک دوسرے کے بعد ہوتی ہیں، وہ اپنے سلسلے کے نقش حافظے پر ضرور ڈالتی ہیں۔ اور اس طرح سے لفظ تجربے کے جائز معنی کے ذریعے سے ہماری ذہنی عادتوں کی ایک بہت بڑی تعداد کی ہمارے اکثر مجرد یقینیات کی حقیقی اشیا کے کل تصورات اور ان کے

طرز عمل کی توجیہ ہوسکتی ہے۔ اس قسم کے حقائق جیسے کہ آگ جلاتی ہے پانی تر کرتا ہے، شیشہ عکس ڈالتا ہے، گرمی سے برف پگھل جاتی ہے، مچھلیاں پانی میں رہتی ہیں، اور خشکی پر مرجاتی ہیں، وغیرہ مہذب ترین تعلیم کا بیشتر حصہ ہوتے ہیں، اور حیوانوں اور ادنیٰ قسم کے انسانوں کی تو کل تعلیم انھیں پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہاں پر ذہن کی حالت انفعالی اور ذیلی ہوتی ہے، اور خارج کی ایک نقل ازخود اور بلا اس کے ارادے ذہن پر مرتسم ہوجاتی ہے۔ ائتلافی مذہب کی تعریف یہی ہے کہ اس مذہب کے فلاسفہ نے زمان ومکان میں ان اثرات کے قرب کے وسیع حلقے کو محسوس کیا ہے۔ اور محض اصول قرب کی بنا پر جو وہ مبالغے کے ساتھ استعمال کرتے ہیں، ہمیں ان کی ان عمدہ خدمات کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے، جو انھوں نے نفسیات کے لئے انجام دی ہیں۔ ہمارے فکر کے بڑے حصے کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض عادات ہیں، جو ہم پر خارج سے مرتسم ہوتی ہیں۔ ہمارے داخلی اضافات کے اندر جس قدر ارتباط ہوتا ہے، وہ ہمارے فکر کے اس حصے میں بہ الفاظ مسٹر اسپنسر خارجی اضافات کے ارتباط کے متناسب ہوتا ہے۔ اسباب اور ہمارے فکر کے معروضات ایک ہوتے ہیں، اور اس حد تک ہم وہی کچھ ہوتے ہیں جو کچھ کہ ہم کو مادیت ارتقائیہ کلیۃً کہتے ہیں یعنی اپنے ماحول کی محض شاخیں اور مخلوق اور اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

لیکن اب پیچیدگی بڑھتی ہے، کیونکہ جو تمثالات خارجی ہیج سے ہمارے حافظے پر مرتسم ہوتی ہیں، وہ محض زمان ومکان کے اضافات تک محدود نہیں ہیں، جس میں یہ دراصل ہوئی تھیں، بلکہ ان کا مختلف طور پر احیا ہوتا ہے (جس کا مدار دماغی راستوں کی پیچیدگی اور اس کے ہیج کی غیر استواری پر ہوتا ہے) اور ان کے ثانوی مجموعے بن جاتے ہیں مثلاً حکم کی اشکال، جن کو اگر بجائے خود دیکھا جاوے تو وہ نہ تو ان صورتوں کے مطابق ہوتی ہیں، جن میں حقیقت کا وجود ہوتا ہے اور نہ ان کے جن میں ہم کو تجربات ہوتے ہیں مگر بااین ہمہ جن کی اس طریق سے توجیہ ہوسکتی ہے۔ جس طریق پر کہ تجربات ایسے ذہن کو ہوتے ہیں، جو حافظہ وامید رکھتا ہے، جس کے اندر شک تعجب یقین وانکار کے محسوس کرنے کا امکان ہوتا ہے۔

پس ایک شے کا تصور دوسری کے متعلق ایک مقرر یا مذبذب یا انکاری توقع پیدا کرے گا جس سے ایجابی شرطی امکانی استفہامی یا انکاری احکام اور بعض چیزوں کے متعلق واقعیت اور امکان کے احکام صادر ہوں گے۔ موضوع سے صفت کا کل احکام میں علٰحدہ کر لینا (جس سے طریق کی خلاف ورزی ہوتی ہے جس طریق پر کہ فطرت کا وجود ہے) اس کی بھی اسی طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمارے ادراکات ہم کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہوتے ہیں۔ ایک مبہم عقدہ رفتہ رفتہ جب ہم اس کی طرف توجہ کرتے ہیں، زیادہ مفصل ہو جاتا ہے۔ ان جزئی ثانوی ذہنی اشکال پر ائتلافیہ نے ہیوم سے لیکر اس زمانے تک کافی توجہ کی ہے۔

جس کثرت سے اوصاف ہم کو ایک ساتھ محسوس ہوتے ہیں، اس کی شرح سے ائتلافیہ نے امتیاز تجرید و تعمیم کی بھی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس میں ان کو بہت کم کامیابی ہوئی ہے۔ امتیاز کے باب میں میں نے "قانون افتراق بہ تغیر متلازمات" کے ذیل میں تا بہ امکان انفعالی ترتیب تجربے سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر متعلم دیکھ چکا ہے کہ فعلی دلچسپی اور غیر معلوم قوتوں کے لئے کس قدر حصہ باقی رہ گیا تھا۔ تمثل کے باب میں میں نے اسی طرح سے امتزاجی تمثال کے نظریۂ تعمیم و تجرید پر کافی بحث کی تھی۔ اس لئے ان امور کے متعلق مجھے یہاں خامہ فرسائی کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

علوم فطریہ کی پیدائش

حقیقت کے متعلق جو ہم حکمی طریقوں سے غور کرتے ہیں، وہ نہایت مجرد ہیں۔ سائنس یا حکمت کے لئے اصل اشیا وہ نہیں جیسی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہیں بلکہ جواہر و مکسرات ہیں جو ان سے گرد و پیش عجیب و غریب قوانین کے مطابق ادھر اُدھر حرکت کرتے رہتے ہیں۔ یہ توجیہ کہ داخلی اضافات خارجی اضافات سے اس کثرت کے تناسب سے پیدا ہوتے ہیں، جس سے کہ خارجی اضافات دنیا میں ملتے ہیں جس طرح سے حکمی تعقلات کی صورت میں شکست ہوتی ہے، اتنی بھی کہیں نہ ہوگی۔ حکمی فکر کی ترتیب

اس طریق کے جس طریق پر کہ حقیقت کا وجود ہے یا جس طریق پر کہ یہ ہمارے سامنے آتی ہے، دونوں کے منافی ہے۔ حکمی فکر محض انتخاب و تاکید سے چلتا ہے۔ ہم ایک واقعے کے جامد جسامت کو علٰحدہ علٰحدہ جوہروں میں توڑتے ہیں۔ اور جس شے کا جزئی طور پر وجود ہے، اس کا کلی طور پر تعقل کرتے ہیں اور اپنے اصطفافات سے اس کے فطری قرب و جوار میں کچھ باقی نہیں چھوڑتے، بلکہ ملحق و مقارن چیزوں کو علٰحدہ کرتے ہیں، اور ان چیزوں کو ملاتے ہیں جن میں بعد المشرقین ہوتا ہے۔ حقیقت ایک مجموعی و مکمل شے کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔ جس شے کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے یا جو چیز ہمارے سامنے آتی ہے، وہ متفرق ارتسامات کی ایک کھچڑی ہوتی ہے، جو ایک دوسرے میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ جس شے کا ہم خیال کرتے ہیں، وہ افتراضی معطیات و قوانین کا ایک مجرد نظام ہوتا ہے۔

اس قسم کا حکمی جبر و مقابلہ اس حقیقت سے جو ہمارے سامنے ہوتی ہے، کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ مگر (حیرت یہ ہے کہ) یہ اس پر منطبق ہو سکتا ہے یعنی اس سے ایسے الفاظ ملتے ہیں، جن کی مقررہ مقامات و اوقات میں حقیقی قیمتوں میں ترجمانی ہو سکتی ہے یا اس کھچڑی کے جو ہمارے حواس کو مرتسم کرتی ہے، یہ متعین حصے قرار دیے جا سکتے ہیں۔ اس طرح سے یہ ہماری توقعات کے لئے ایک عملی رہبر بن جاتی ہے، اور ہمارے لئے نظری دلچسپی کا بھی موجب ہوتی ہے۔ مگر مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کس طرح سے ایک شخص جس کو واقعات کا احساس ہو، ہمارے نظامات حکمت کو معمولی معنی میں تجربے کا نتیجہ کہہ سکتا ہے۔ ہر حکمی تعقل اولاً کسی نہ کسی شخص کے دماغ میں ایک "ازخود تغیر ہوتا ہے۔" اگر ان میں سے ایک ایسا ہوتا ہے جو مفید اور قابل عمل ثابت ہوتا ہے تو ہزار ایسے ہوتے ہیں جو اپنے "نکمے" پن کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ ان کی پیدائش نظم و نثر کے شراروں کی پیدائش سے بہت مشابہت رکھتی ہے جن کا باعث بھی وہی ہر وقت متغیر رہنے والے دماغی راستے ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں شاعری اور لطائف نگاری (قدیم زمانے کی سائنس کی طرح سے) اپنے وجود کی خود ہی باعث ہیں اور انھیں کسی مزید امتحان میں پڑنا نہیں پڑتا، مگر حکمی حقائق کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی قدر و قیمت تصدیق سے ثابت کریں۔ مگر یہ امتحان ان کی بقا کا باعث ہے

نہ کہ پیدائش کا حکمی تعقلات کو خارجی اضافات پر مبنی قرار دینا۔ ایسا ہی جیسا کہ آرٹیمس وارڈ کے لطائف کی اس طرح سے توجیہ کرنا کہ یہ موضوع و محمول کے اس نسبت سے ارتباط کا نتیجہ ہیں، جس نسبت سے خارجی اضافات نے حواس کو متاثر کیا ہے، جن کے یہ مطابق ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دیرپا خارجی اضافات جن کے متعلق سائنس یقین رکھتی ہے، ان کا کبھی تجربہ نہیں ہوتا، بلکہ ان کو عمل تحذیف کے ذریعے سے تحت تجربے سے نکالنا پڑتا ہے، یعنی ان حالات کو نظر انداز کر کے علیحدہ کرنا ہوتا ہے، جو ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ طبیعیات کیمیا اور میکانیک کے اساسی قوانین سب کے سب اس قسم کے ہیں۔ اصول استمرار فطرت اسی قسم کا ہے اس کی باوجود نہایت ہی مخالف ظواہر کے، تجربات کی تہوں میں تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہمارا اس کی صداقت کے متعلق یقین مذہبی عقیدے کے بہت زیادہ مشابہ ہے، نہ کہ کسی ثبوت کے تسلیم کرنے کے تجربے کے جو لغوی معنیٰ ہیں اس کے لحاظ سے جو ارتباط یہ ہمارے ذہن میں پیدا کرتا ہے، جیسا کہ ہم نے کچھ دیر پہلے کیا تھا وہ اندازی قوانین فطرت اور حقیقی اشیا کی عادات ہیں مثلاً یہ کہ گرمی سے برف پگھلتی ہے، نمک سے گوشت خراب نہیں ہوتا، مچھلیاں پانی سے باہر مر جاتی ہیں وغیرہ۔ اس قسم کے تجربی حقائق کے متعلق ہم نے یہ تسلیم کر لیا تھا کہ انسانی حکمت کا بہت بڑا حصہ ان پر مشتمل ہے۔ حکمی حقائق کو ان حقائق کے مطابق ہونا پڑتا ہے اور اگر یہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، تو ان کو ناکارہ قرار دے کر رد کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ذہن میں اس طرح انفعالی طور پر پیدا نہیں ہوتے، جس طرح سے نسبتۃً سادہ حقائق پیدا ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ تجربات بھی جن سے ایک حکمی حقیقت کے ثابت کرنے کا کام لیا جاتا ہے زیادہ تر معمل کے مصنوعی تجربات ہوتے ہیں، جو خود حقیقت کے قیاس کر لینے کے بعد کئے جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ تجربات داخلی اضافات پیدا کرتے ہوں۔ یہاں داخلی اضافات تجربات کو پیدا کرتی ہیں۔

تجربہ جب اپنی سی کر لیتا ہے، تو دماغ میں وہی کچھ ہوتا ہے جو ہر مادی

شے میں اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو کوئی خارجی قوت ڈھالتی ہے مثلاً ہر بڈ ننگ یا گارے میں ہوتا ہے جو میں اپنے ہاتھ سے بناتا ہوں۔ باہر کے اثرات سے عناصر مرتب ہو جاتے ہیں، جس سے نئی داخلی قوتیں اپنا عمل کرنے کے لئے آزاد ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے تصورات کے بے قاعدہ انعکاسیات اور ترتیبات جدید جو تجربے میں حائل ہوتی ہیں، اور ہمارے آزاد ذہنی عمل پر مشتمل ہوتے ہیں، وہ محض انھیں ثانوی داخلی اعمال پر مبنی ہیں، جو مختلف دماغوں میں بیحد مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ دماغوں کو بالکل ایک ہی قسم کے خارجی علائق سے سابقہ رہا ہو۔ بلند تر فکری اعمال کا وجود ایسے اسباب کا رہین منت ہے جو ان سے کہیں زیادہ خمیر کے اُبال گارے کے جمنے یا کسی مخلوط میں ذرات کے تہ نشیں ہو جانے کے مشابہ ہے نہ کہ ان تدابیر کے جن کے ذریعے سے ان طبیعی مجموعوں نے مرکبات کی شکل اختیار کی ہے۔ ائتلاف مشابہت اور استدلال کا جو ہم نے مطالعہ کیا ہے، اس سے ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ انسان کو جو کچھ تفوق حاصل ہے، اس کا مدار محض اس سہولت پر ہے جس سے اس کے دماغ میں ایسے راستوں میں منافذ پیدا ہو سکتے ہیں، جن کو سب سے زیادہ کثیر الوقوع خارجی روابط متاثر کرتے ہیں۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں بے ثباتی کے اسباب یعنی اس امر کے وجوہ کہ انسان کے اندر ایک وقت میں تو ایک نقطہ مرکز نفوذ بنتا ہے، اور دوسرے وقت میں دوسرا بالکل تاریکی میں ہیں (دیکھو جلد اول صفحہ ۵۰۰ جلد دوم صفحہ ۳۶۴)۔ اس خصوصیت کے متعلق بس ایک شے واضح ہے، اور وہ اس کی وقفاتی نوعیت ہے، اور یہ یقین کہ اس کی توجیہ کے لئے انسان کا محض تجربہ کبھی کافی نہیں ہے۔

جب علمی سے جمالیاتی اور اخلاقی فلسفوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہر شخص بخوشی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگرچہ عناصر کا تعلق تجربے سے ہے، مگر اضافت کی خاص شکلیں جن کے اندر یہ الجھے ہوئے ہوتے ہیں انفعالی تجربے کی ترتیب کے منافی ہیں۔ جمالیات اور اخلاقیات کی دنیا معیاری ہوتی ہے۔ یہ ایک یوٹوپیا ہے یا ایسا عالم جس کی خارجی اضافات قطعاً مخالفت کرتی رہتی ہیں، مگر جو اسی ضد کے ساتھ اپنے آپ کو حقیقی بنانے کی کوشش

کر رہا ہے۔ ہم کو موجودہ نظام فطرت کے بدلنے کی اس قدر کیوں خواہش ہوتی ہے۔ محض اس وجہ سے کہ اشیا کے زمانی و مکانی روابط کی نسبت ان کے دیگر علائق بہت زیادہ دلچسپ ہوتے ہیں۔ یہ دیگر علائق تمام کے تمام ثانوی اور دماغ سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان میں سے اکثر ہماری حسیت کے از خود تغیرات ہوتے ہیں جس کی وجہ سے تجربے کے بعض عناصر اور زمان و مکان کی بعض ترتیبات نے ایک طرح کی خوشگواری اکتساب کر لی ہے، جو بصورت دیگر محسوس نہ ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ عادتی ترتیبات بھی خوشگوار ہو سکتی ہیں۔ مگر محض عادتی ترتیبات کی یہ خوشگواری داخلی حقیقی صحت و موزونی کی محض نقل معلوم ہوتی ہے، اور ذہانت و ذکاوت کی ایک علامت یہ ہے کہ غلطی سے ایک کو دوسرا نہ سمجھ لیا جائے۔

پس ہمارے فکر کے معروضات کے مابین تصوری اور داخلی اضافات ہوتے ہیں جن کو کسی معنی میں بھی خارجی تجربے کی ترتیب کے اعادے نہیں کہا جا سکتا۔ جمالیاتی اور اخلاقیاتی عالموں میں وہ اس کی ترتیب سے متصادم ہوتے ہیں۔ قدیم زمانے کا عیسائی جو آسمانی بادشاہت کا قائل ہوتا ہے، اور موجودہ زمانے کا انارکسٹ (فسادی) جو عدالت کا مجرد خواب دیکھا کرتا ہے، تم سے کہے گا کہ موجودہ نظام کا تہس نہس ہونا ضروری ہے اس کے بعد نیا دور آئے گا۔

اب ہمارے وہ معروضات فکر جن کو حکمی کہا جاتا ہے، ان کے علائق کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ یہ اخلاقیاتی یا جمالیاتی نظاموں کی طرح سے خارجی نظام کی نقلیں نہیں ہیں، مگر پھر بھی یہ اس کے ساتھ متصادم نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک بار داخلی قوتوں کے عمل سے پیدا ہونے کے بعد یہ (کم از کم ان میں سے کچھ یعنی وہ جو اتنی مدت تک باقی رہے ہیں کہ ان کو یاد رکھا جائے) زمان و مکان کے علائق کے مطابق ثابت ہوتے ہیں، جو ہمارے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔

بہ الفاظ دیگر اگرچہ فطرت کا مواد اخلاقیاتی اشکال میں بہت ہی سست اور ہمت شکن طور پر منتقل ہوتا ہے، مگر جمالیاتی شکل میں اس کی نسبۃً آسانی سے ترجمانی ہو سکتی ہے، اور حکمی اشکال میں تو خاصی آسانی سے اور مکمل ترجمانی ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس ترجمانی کا کبھی انجام نہ ہوگا۔ اور اگر نظام ہمارے محض علم سے

مغلوب نہیں ہو جاتا' اور نہ اس کے صحیح تعقلی بدل پیدا ہوتے ہیں۔ اکثر اوقات نہایت شدید جنگ ہوتی ہے' اور جانیس میولر کی طرح سے بہت سے ارباب حکمت تحقیق کے بعد کہہ سکتے ہیں (Es Klebt Blut under) مگر فتح پر فتح جو ہوتی جاتی ہے' اس کی بنا پر ہم کو یقین ہے کہ ہمارے دشمن کی قسمت میں آخر کار شکست لکھی ہے۔

خالص علوم کی پیدائش

میں نے اس تعلق کو اجمالاً بیان کر دیا ہے جو علوم طبیعی کو اس شئے سے ہے' جس کو صحیح معنی میں تجربہ کہتے ہیں۔ اور جو کچھ مجھے کہنا ہے' اس کو آیندہ کسی صفحے میں تکمیل کو پہنچاؤں گا۔ فی الحال میں خالص یا اولی علوم اصلطفاف منطق و ریاضی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ ان کے متعلق میرا دعوی یہ ہے کہ یہ علوم طبیعی سے بھی کم براہ راست خارجی نظام کے تجربے کے نتائج ہیں۔ خالص علوم محض ان نتائج کو ظاہر کرتے ہیں جو مقابلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ مقابلے کو اس نظام کا نتیجہ خیال نہیں کیا جا سکتا' جس میں خارجی ارتسامات کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ ان چیزوں کا جزو ہے جو ہماری ذہنی ساخت کے اندر پیدا ہوتی ہیں (صفحہ ۵۶۰) لہذا خالص علوم ایسے قضایا کا مجموعہ ہیں جن کی پیدائش سے تجربے کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

اول تو مقابلے کی نوعیت پر غور کرو۔ اشیا کے مابین مشابہت و فرق کی جو اضافات ہوتی ہیں' ان کو زمان و مکان کے نظام سے کوئی تعلق نہیں ہے' جن میں ہم کو آخر الذکر کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ خدا سو جانداروں کو ایسا پیدا کرتا ہے جن کو حافظہ اور مقابلے کی قوت عطا کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک تعداد حسوں کی ہوتی ہے' مگر مختلف ترتیبات کے ساتھ۔ فرض کرو کہ ان میں سے بعض کو کوئی حس دوبارہ نہیں ہوتی۔ فرض کرو کہ بعض کو یہ ایک بار ہوتی ہے اور بعض کو دوبارہ ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہر قسم کا تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ اور فرض کرو کہ اس جادو کی لالٹین کا تماشا ختم ہو جاتا ہے' اور ان لوگوں کے لئے سوائے ان حسوں کی یاد کے اور کوئی شے تصور کے لئے باقی نہیں رہ جاتی۔ یہ لازمی ہے کہ وہ اپنی طویل فرصت کے

دوران میں تجربے کے اجزا سے کھیلنے لگیں گے۔ ان کو از سر نو ترتیب دیں گے، ان کے اصطفائی سلسلے بنائیں گے۔ خاکستری کو سفید و سیاہ کے درمیان اور نارنجی کو سرخ و زرد کے مابین رکھیں گے اور ہر قسم کی مشابہت اور فرق کے مدارج قائم کریں گے۔ اور یہ نئی تعمیر سو کے سو جانداروں میں بعینہٖ ایک ہوگی۔ اصل تجربات کا اختلاف ترتیب اس ترتیب جدید پر کوئی اثر نہ رکھے گا۔ تسلسل کی ہر شکل تقریباً ایک ہی نتیجہ پیدا کرے گی۔ کیونکہ نتیجہ حسوں کی داخلی نوعیتوں کے مابین ایک تعلق کو ظاہر کرتا ہے، اور اس سے ان کے لئے خارجی سلسلے کا مسئلہ بالکل کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ سیاہ و سفید میں ایسی دنیا میں اسی قدر فرق ہوگا جس میں کہ یہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں جس قدر کہ ایسی دنیا میں ہوگا جس میں کہ یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں۔ اور اسی قدر ایسے عالم میں فرق ہوگا، جس میں کہ یہ شاذ و نادر واقع ہوتے ہیں، جس قدر کہ ایسے عالم میں فرق ہوگا جس میں کہ یہ ہر وقت ہوتے ہی رہتے ہیں۔

لیکن دیر پا خارجی اضافات کے حامی اب بھی اس حملے کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ وہ ہیں جن سے ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ سفید و سیاہ میں فرق ہے، کیونکہ ایسے عالم میں جہاں سفید کبھی تو سیاہ کے مشابہ ہوتا ہے، اور کبھی اس سے مختلف ہوتا ہیں کبھی یقین نہ ہو سکتا تھا۔ چونکہ اس دنیا میں سفید و سیاہ میں ہمیشہ فرق ہوتا ہے، اسی وجہ سے ان کے فرق کا احساس فکر کی ایک ضروری شکل بن گیا ہے۔ ایک طرف تو رنگوں کے جوڑوں کا اور دوسری طرف فرق کے احساس کا ہمیشہ ایک ساتھ تجربہ ہوا ہے، اور یہ ہم ہی کو نہیں بلکہ ہمارے اجداد کو بھی اس لئے یہ ذہن میں اس طرح سے مربوط ہو گئے ہیں کہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، اور ذہن کی کسی اصلی ساخت کی بنا پر ایسا نہیں ہوا ہے، جس کی بنا پر ان سے صرف فرق ہی کا احساس ممکن ہو، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ان میں باہم اس کثرت سے فرق ہوا ہے، کہ آخر کار ان کے ہمیشہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہم اس تمثیل ہی سے عاری ہو گئے ہیں، کہ یہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہو سکتے ہیں، اور اس کی بدولت ہم نے اس قدر ضمیاتی بیان کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے،

جس میں ایسے جانداروں کا ذکر ہے جن کے لئے ایک ہی تجربہ اس اضافت کے ضروری ہونے کا احساس پیدا کرا دینے کے لئے کافی ہوتا۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ مسٹر اسپنسر اس جواب کو پسند کریں گے یا نہیں اور نہ مجھے اس کی کوئی پروا ہے کیونکہ بہت سے حل طلب عقدے موجود ہیں جن کو حل کرنا اس مبہم نویس مصنف کے معنی کا پتا لگانے سے زیادہ ضروری ہے۔ لیکن فرق کے حکم کے متعلق یہ توجیہ میری تو بالکل سمجھ سے باہر ہے۔ توجیہ کے مطابق ہم اب سیاہ و سفید کو مختلف پاتے ہیں کیونکہ ان کو ہم نے مختلف ہی پایا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کو ہم نے ہمیشہ مختلف کیوں پایا ہے۔ ان کے خیال کے ساتھ ان کے مختلف ہونے کا خیال کیوں ہمیشہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔ اس کی یا تو کوئی ذہنی وجہ رہی ہوگی یا خارجی۔ ذہنی وجہ تو صرف یہ ہوسکتی ہے کہ ہمارے ذہنوں کی ایسی ساخت ہے کہ فرق کی حس ہی ایسا شعوری تغیر ہے۔ جو سیاہ و سفید کے مابین ہوسکتا ہے۔ خارجی سبب صرف یہ ہوسکتا ہے کہ ان رنگوں میں ذہن سے خارج فرق ہمیشہ سے موجود تھا۔ ذہنی سبب خارجی تعدد کی داخلی ساخت سے توجیہ کرتا ہے نہ کہ داخلی ساخت کی خارجی تعدد سے اور اس طرح سے تجربے کے نظریے کو زیر کرتا ہے۔ خارجی علت صرف یہ کہتی ہے کہ اگر خارجی سبب موجود ہے تو ذہن کا اس سے واقف ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کوئی توجیہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف رجوع الی الواقعہ ہے کہ ذہن کسی نہ کسی طرح جو کچھ موجود ہوتا ہے اس کو جانتا ہے۔

صرف ایک بات صفائی کے ساتھ کی جاسکتی ہے اور وہ یہ کہ جھوٹی توجیہ کی زحمت سے ہاتھ اٹھایا جائے اور اس واقعے پر اکتفا کیا جائے کہ احساس فرق بلاشبہہ کسی فطری طریق پر پیدا ہوا ہے مگر ایسے طریق پر جس کے سمجھنے سے ہم قاصر ہیں۔ بہرحال یہ پشت کے دروازے سے آیا ہوگا اور شروع ہی سے صرف یہی صورت ردعمل ایسی معلوم ہوئی ہوگی جس سے شعور کو ایک شے سے دوسری شے میں تغیر محسوس ہوا ہوگا جن کو اب ہم تقابل کہتے ہیں۔

اشیا کی مشابہتیں اور فرق اور ان کے مدارج محسوس کرتے ہوئے ذہن خود اپنی فعلیت محسوس کرتا ہے اور اس کو اس نے مقابلے کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اس کے لئے اپنے مواد کا مقابلہ کرنا ضروری نہیں ہے، لیکن اگر اس کو ایسا کرنے پر کسی طرح آمادہ کیا جائے تو یہ ان کا مقابلہ کر سکتا ہے، لیکن صرف ایک نتیجے تک پہنچ سکتا ہے، اور یہ مواد کی نوعیت کا مقررہ نتیجہ ہے۔ پس فرق و مشابہت تصوری اشیا یا تعقلات کے مابین اضافات ہیں۔ یہ جاننے کے لئے کہ آیا سفید و سیاہ میں فرق ہے، مجھے عالم تجربہ سے مشورہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سیاہ سے میری جو کچھ مراد ہے وہ جو کچھ کہ میں سفید سے مراد لیتا ہوں اس سے مختلف ہے، اب اس قسم کے رنگ خارج میں ہوں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا کبھی وجود ہوگا، تو یہ مختلف ہوں گے۔ سفید چیزیں ممکن ہے کہ سیاہ ہو جائیں، لیکن ان میں سے جو سیاہ ہیں وہ سفید سے مختلف ہوں گی جب تک کہ میں ان تین لفظوں کے کوئی متعین معنی لوں گا۔

آیندہ میں ان تمام قضایا کو جو زمانی و مکانی اضافات کو ظاہر کرتے ہیں تجربی قضایا کہوں گا، اور ان تمام قضایا کو جو مقابلے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں، عقلی قضایا کے نام سے موسوم کروں گا۔ آخر الذکر امتیاز ایک معنی میں خلاف قاعدہ ہے، کیونکہ معمولاً صرف مشابہت و فرق ہی کو اشیا کی عقلی اضافات نہیں کہا جاتا۔ آگے چل کر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ اور کتنے عقلی اضافات ایسے ہیں جن کو عام طور پر علیحدہ فرض کیا جاتا ہے، اور وہ ان اضافات میں تحویل ہو سکتے ہیں۔ اس طرح سے عقلی قضایا کی بہت سی تعریفیں یہ ثابت کرنے سے کہ یہ اتنے بے قاعدہ نہیں ہیں جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے، ختم ہو جائیں گی۔

یکساں فرق اور بالواسطہ مقابلے کے سلسلے

باب ۱۲ میں ہم نے بیان کیا تھا کہ ذہن تدریجی لمحوں میں ایک ہی شے مراد لے سکتا ہے، اور رفتہ رفتہ یہ مستقل و مقررہ معانی کے ذخیرے تصوری اشیا یا تعقلات کا مالک ہو جاتا ہے، جن میں سے بعض کلی اوصاف ہوتے ہیں، جیسے ہماری مثال کے سیاہ و سفید اور بعض انفرادی چیزیں۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ معروضات مستقل ذہنی مقبوضے ہوتے ہیں، بلکہ ان کے مقابلے کے نتائج بھی

مستقل ہوتے ہیں۔ معروضات اور ان کے فروق سے ملکر ایک غیر متغیر نظام بن جاتا ہے ایک ہی قسم کی اشیا کا جب ایک ہی طرح سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان سے ہمیشہ ایک ہی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر نتائج ایک ہی نہ ہوں گو اشیا وہ نہیں ہوتیں جو دراصل مراد تھیں۔

یہ آخری اصول جس کو ہم کلیۂ نتیجۂ مستقل کہہ سکتے ہیں ہمارے کل ذہنی اعمال میں صحیح ثابت ہوتا ہے، نہ صرف اس وقت جب ہم مقابلہ کرتے ہیں بلکہ اس وقت بھی جب کہ جمع کرتے ہیں، تقسیم کرتے ہیں یا اصطفاف کرتے ہیں یا کوئی نتیجہ کسی طریق پر اخذ کرتے ہیں۔ اس کو کلیۃً اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں "اگر ایک شے پر ایک ہی طرح عمل کیا جائے تو اس سے ایک نتیجہ برآمد ہوگا"۔ ریاضی میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے اگر مساویوں میں جمع کئے جائیں یا تفریق کئے جائیں تو حاصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اس اصول پر ہم پھر گفتگو کریں گے۔

اب جس شے کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مقابلے کے عمل کا خود اس کے نتیجے پر اعادہ کیا جا سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم کو مختلف مشابہتیں اور فرق جو ملتے ہیں ہم ان کا خیال کر سکتے ہیں اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس سے نسبتاً اعلیٰ قسم کے فرق اور مشابہتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح سے ذہن بیجان فرق اور انتکال سے واقف ہوتا ہے، ایسے سلسلۂ حدود جن کے مابین ایک ہی قسم اور ایک ہی مقدار کا فرق ہوتا ہے، اور یہ ایک دوسرے کے بعد آتے اور اضافے کے سلسلے کے اندر ایک مستقل جہت رکھتے ہیں۔ ایک سلسلۂ اعمال کے اندر ایک مستقل جہت کی حس پر ہم نے باب ۱۳ میں بحث کی تھی، اور یہ اصلی ذہنی واقعہ ثابت ہوا تھا۔ اسے ب مختلف ہے ب سے ج مختلف ہے۔ ج سے د مختلف ہے، وغیرہ۔ یہ اسی وقت ایک سلسلہ بنتا ہے جب فرق ایک ہی جہت کے اندر ہوتے ہیں۔ کسی ایسے فرق کے سلسلے میں کل حدود میں اپنے متقدمین ٹھیک ایک طرح سے مختلف ہوتی ہیں اعداد ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵ موسیقی میں سپتک اس کی معروف مثالیں ہیں۔ جونہی ذہن اس سلسلے کو بہ حیثیت مجموعی سمجھتا ہے تو اس کو ادراک ہو جاتا ہے کہ دو حدوں کو اگر دور سے لیا جائے تو ان میں

بہ نسبت ان کے زیادہ فرق ہوتا ہے جن کو قریب سے لیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ کوئی ایک حد اپنے قریبی متاخر کی نسبت بعیدی متاخر سے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اور بلالحاظ اس کے کہ حدود کیا ہیں، اور فرق کس قسم کا ہے اگر یہ ایک ہی قسم ہو تو ایسا ہی ہوگا۔

بالواسطہ مقابلے کے اصول کو مختصراً اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ کم سے بھی زیادہ ہوگا۔ لفظ زیادہ اور کم ایک مستقل جہت فرق میں محض مدارج اضافے کے بجائے ہیں۔ اس قسم کا ضابطہ کل ممکنہ صورتوں پر حاوی ہوگا۔ مثلاً پہلے سے پہلا بعد والے سے بھی پہلا ہوگا۔ جو بُرے سے بدتر ہے وہ اچھے سے بھی بدتر ہوگا۔ جو مشرق سے مشرق میں ہوگا وہ مغرب سے بھی مشرق میں ہوگا وغیرہ۔ علامتہً ہم اس کو اس طرح سے لکھ سکتے ہیں ا، ب، ج، د .... اور کہہ سکتے ہیں کہ درمیانی واسطوں کی کسی تعداد کو خارج کر سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ جو کچھ لکھا ہوا رہ گیا ہے اس میں کسی قسم کا تغیر کرنے پر مجبور ہوں۔

بالواسطہ مقابلے کا جو اصول ہے وہ قانون کی صرف ایک شکل ہے جو ایک قسم کا تعلق رکھنے والی حدود کے اکثر سلسلوں پر صادق ہوتا ہے، اور وہ قانون یہ ہے کہ درمیانی حدود کے حذف کر دینے سے اضافات میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ جب ہم منطق میں اساسی اصول انتاج، حساب میں سلسلۂ عدد کا اساسی خاصۂ ہندسے میں خط مستقیم مستوی و متوازی کے اساسی خاصے کا مطالعہ کریں گے، تو درمیانی واسطوں کے حذف کر لینے یا اضافات منتقلہ کا اصول واقع ہوگا۔ یہ بہ حیثیت مجموعی فکر انسانی کا سب سے وسیع اور سب سے عمیق قانون معلوم ہوتا ہے۔

حدود کی بعض فہرستوں میں مقابلے کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ فرق کی جگہ کوئی فرق معلوم نہ ہو، بلکہ مساوات معلوم ہو۔ یہاں بھی درمیانی واسطوں کو حذف کیا جا سکتا ہے اور بالواسطہ مقابلے کو اس عام نتیجے کے ساتھ جاری رکھا جا سکتا ہے جس کا اظہار اس بالواسطہ مساوات کے اصول سے ہوتا ہے کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں، جو ریاضیات میں بہت بڑا اصول ہے۔ یہ بھی محض ذکاوت ذہن کا نتیجہ ہے، اور اس ترتیب سے اس کو کوئی تعلق نہیں، جس ترتیب میں مربوط ہو کر تجربات ہوتے ہیں۔

علامتہً اس کو اس طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں ا = ب = ج = د .... اس میں بھی درمیانی حدود کے حذف کرنے کا وہی نتیجہ ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

اصطفافی سلسلے

اس طرح سے ہمارے پاس لازمی اور غیر متغیر تصوری حقائق مقابلے کا ایک پیچیدہ نظام ہے، ایسا نظام جو ہر ترتیب و تعدد کی حدود تجربے پر منطبق ہو سکتا ہے بلکہ ایسی حدود پر بھی جن کا کبھی تجربہ نہ ہوا ہو یا جن کا تجربہ ہونے والا ہو جیسے ذہن کی تمثالی تعمیرات ہوتی ہیں۔ مقابلے کی یہ حقائق اصطفاف میں پیدا ہوتی ہیں۔ نہ معلوم کس وجہ سے تجربے کی ترتیب کے توڑنے اور اس کے مواد کو سلسلہ وار مرتب کرنے ایک قدم فرق کی طرف بڑھنے اور خود سلسلوں کے مابین جو جوڑ اور میل واقع ہوتے ہیں ان پر غور و فکر کرنے سے بڑی جمالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اکثر علوم میں پہلے قدم خالص اصطفافی ہوتے ہیں۔ جہاں واقعات آسانی کے ساتھ کثیر و پیچیدہ سلسلوں میں ہوتے ہیں (مثلاً پورے حیوانات اور کیمیاوی مرکبات) سلسلے کے محض دیکھنے سے ذہن کو ایک قسم کی تشفی ہوتی ہے، اور ایسا عالم جس کے مواد کا فطری طور پر سلسلہ وار اصطفاف ہو سکتا ہو وہ بہ حیثیت مجموعی زیادہ معقول عالم ہوتا ہے عالم میں ذہن کو ایسے عالم کی نسبت جس کے مواد کا فطری طور پر اصطفاف نہ ہو سکتا ہو، کو زیادہ اطمینان کا احساس ہوتا ہے۔ قبل ارتقائے فطریہ جن کی پشت کا سلسلہ ابھی پوری طرح سے ختم نہیں ہوا ہے، اصطفاف کو باری تعالیٰ کے ذہن کے متعلق ایک بصیرت کہتے تھے، جس سے ہم میں اس کی کارفرمائیوں کی پرستش کا جذبہ پیدا ہوتا ہے یہ واقعہ کہ فطرت ہم کو ایسا کرنے دیتی ہے، اس امر کا ثبوت ہے کہ اس کا فکر فطرت کے سینے کے اندر موجود ہے۔ جس حد تک تجربے کے واقعات کا سلسلہ وار اصطفاف نہیں ہو سکتا اس حد تک تجربہ کم از کم ایک طریق پر تو اس طرح سے معقول ہونے سے قاصر رہتا ہے جس کی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔

منطقی سلسلے

مقابلے کے عمل سے بالکل ہی مشابہ تصدیق حمل یا انتاج کا عمل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اساسی عقلی اعمال اس طرح سے ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کہ اکثر اوقات علی سہولت ہی کا سوال رہ جاتا ہے کہ آیا کسی خاص ذہنی عمل کو ہم ایک نام سے موسوم کریں یا دوسرے نام سے۔ مقابلے مشابہ اشیا کے مجموعوں میں ہوتے ہیں۔ اور فوراً ہی یہ عمل (امتیاز و تجرید کے واسطے سے تعقلات کے مابین ان امور کی بابت ہو جاتا ہے، جن میں مشابہت ہوتی ہے۔ مجموعے جنسیں یا قسمیں ہوتی ہیں۔ امور امتیازی خاصے یا اوصاف کہلاتے ہیں۔ اوصاف و خواص کا پھر مقابلہ ہو سکتا ہے، جن سے اور اعلیٰ قسم کی جنسیں بنتی ہیں اور ان کی خصوصیات کو علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے ہمارے پاس نئی قسم کا سلسلہ ہو جاتا ہے یعنی حمل کا یا ایک قسم میں دوسری قسم کے شامل ہونے کا۔ چنانچہ گھوڑے چوپائے ہیں، چوپائے حیوان ہیں، حیوان مشینیں ہیں، اور مشینیں گھس جاتی ہیں، وغیرہ اس قسم کے سلسلے ہیں۔ حدود کے جوڑ ممکن ہے کہ ابتداءً بہت ہی مختلف اوقات اور مختلف حالات کے مابین قائم کئے گئے ہوں۔ لیکن بعد میں حافظہ ان کو یکجا کر سکتا ہے۔ اور جب کبھی یہ ایسا کرتا ہے، ہماری سلسلہ وار اضافے کے سمجھنے کی قابلیت ہم کو ان کے تدریجی حدود کے ایک ایسے نظام کی حیثیت سے شعور کراتی ہے، جن کو ایک ہی اضافت متحد کرتی ہے۔

اب جب کبھی ہمیں اس طرح سے شعور ہوتا ہے، ممکن ہے ہمیں کسی ایسی اضافت کا اور شعور ہو جائے، جو اعلیٰ درجے کی عقلی اہمیت رکھتی ہو کیونکہ اس پر منطق کی کل عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ بالواسطہ حمل یا انتاج کا اصول صرف درمیانی واسطوں کے حذف کا اصول ہے جو تدریجی حملوں کے ایک سلسلے پر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے کہ سلسلے کی کوئی مقدم حد کسی بعد کی حد سے وہی نسبت رکھتی ہے جو اس کو کسی درمیانی حد سے ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر جس شے کے اندر کوئی خاصہ

ہوتا ہے، اس شے کے اندر اس خاصے کے خواص بھی ہوتے ہیں، یا اس سے بھی زیادہ اگر مختصراً کہو جو شے ایک قسم کی ہوتی ہے، وہ اس قسم کی ہی قسم سے ہوتی ہے ذراسی تشریح سے اس سب کا مقصد واضح ہو جائے گا۔

استدلال کے باب میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اوصاف کے علحدہ کرنے اور ان کا حل کرنے کے لئے ہمارا بڑا محرک کونسی شے ہوتی ہے۔ اور وہ محرک یہ ہوتا ہے کہ ہماری مختلف عملی اغراض ہم سے اس بات کی طالب ہوتی ہیں، کہ ہم حقیقت کے مختلف زاویوں پر مختلف اوقات میں نظر کریں۔ اگر یہ اغراض نہ ہوں تو ہم اسے ہمیشہ کلیتہً اور یکساں دیکھیں۔ لیکن غرض ایک پہلو کو ضروری بنادیتی ہے اس لئے توجہ کے منتشر ہونے سے بچنے کے لئے ہم حقیقت کو ایسا سمجھتے ہیں کہ اس وقت کے لئے اس پہلو کے علاوہ اور کچھ نہ ہو، اور ہم اس کے زائد پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم کل حقیقی شے کی جگہ اس کے ایک پہلو کو دے دیتے ہیں۔ ہماری غرض کے لئے پہلو کل شے کی جگہ لے سکتا ہے، اور دونوں کو ایک ہی خیال کیا جا سکتا ہے۔ اور لفظ ہے (جو کل کو مع اس کے پہلو یا خاصے کے معقولاتی تصدیق کی شکل میں جوڑتا ہے) (اور چیزوں کے ساتھ) عمل تطبیق کو بھی ظاہر کرتا ہے سلسلہ عمل ا، ب ہے ب، ج ہے ج، د ہے ...... بعض عملی اغراض کے لئے مساواتی سلسلے ا = ب، ب = ج، ج = د وغیرہ کے بہت مشابہ ہوتا ہے۔

لیکن حل کرنے سے ہماری غرض وغایت کیا ہوتی ہے۔ انتہائی طور پر یہ کچھ بھی ہو سکتی ہے، لیکن قریبی اور فوری طور پر تو یہ ہمیشہ کسی خاص استعجاب کی تشفی ہو سکتی ہے جو یہ ہوتا ہے، کہ آیا جو شے ہمارے ہاتھ میں ہے، وہ اس قسم کی ہے جو ہماری غرض اصلی سے تعلق رکھتی ہے یا نہیں۔ عمداً تعلق بدیہی نہیں ہوتا، اور ہم صرف یہ پاتے ہیں کہ معروض م ایسی قسم کا ہے جو ب سے تعلق رکھتا ہے اور اس سلسلے میں ہم پہلے یہ دریافت کر لیتے ہیں کہ یہ م کی قسم کا ہے جس کا تعلق ب سے ہے۔ مثلاً ایسے خیالات کو قائم کرنے کے لئے ہم ایک مثال لیتے ہیں۔ ہمیں ایک استعجاب ہوتا ہے، اور وہ اس امر کے متعلق کہ سائرس کیونکر حرکت کر سکے گا، (اور اس سے

ہماری غرض اصلی فطرت پر فتح پانا ہے) یہ بات ظاہر نہیں ہے کہ آیا سائرس ایسی شے ہے جو نظر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے یا نہیں۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جس کے طبقہ میں خط متغیر ہوتا ہے اور جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ یہ اس قسم کی شے ہے جو خط نظر کی سیدھ میں حرکت کرتی ہے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سائرس بھی اسی طرح حرکت کرتا ہے۔ جو کچھ سائرس کے اوصاف میں وہی سائرس ہے۔ اس کی صفت کی صفت ہمارے تخیل میں خود اس کی صفت کی جگہ لے سکتی ہے، اور جب تک ہمارے پیش نظر ایک متعین غایت ہوتی ہے اس وقت تک اس سے ہمارے علم میں کسی قسم کا نقصان واقع نہیں ہوتا۔

اب مہربانی کر کے یہ بات پیش نظر رکھو کہ درمیانی اقسام کا یہ حذف اور ہے کا انتقال لفظ ہے کے معنی میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہر ایسے سلسلۂ حدود کی ساخت میں ہماری بصیرت کا نتیجہ ہے جو اس رشتے سے مربوط ہوتا ہے۔ اس کو اس سے کچھ تعلق نہیں ہے کہ کوئی خاص شے کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ بلکہ کوئی خاص شے جو کچھ ہو سکتی ہے، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ ہی غیر محدود طور پر وہ کچھ ہے، جو کچھ کہ وہ ہے۔ ہے کہ سلسلے کو ایک نظر میں سمجھنا، ان حدود کے مابین اس علاقے کے سمجھنے کے مساوی ہے، جن کو یہ جوڑتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جس طرح تدریجی مساویوں کو سمجھنا کلیۃً ان کی باہمی مساوات کے سمجھنے کے مساوی ہے۔ اس طرح سے بالواسطہ انتاج کا اصول تصوری اشیا کی اضافات کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کو ایسا ذہن دریافت کر سکتا ہے، جس کے پاس معانی کا ایک ایسا مجموعہ ہو کہ ان میں سے بعض کا بعض پر حمل کیا جا سکتا ہو، اور اس کے ساتھ اسے فرصت ہو۔ جس لمحے میں ہم ان کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں، اسی لمحے میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم درمیانی واسطوں کو نظر انداز کر سکتے ہیں، بعیدی حدود کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسی کہ قریبی، اور نوع کی جگہ جنس کو دے سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بالواسطہ انتاج کے طریقے کو ہمارے تجربات کی جزئی ترتیب سے یا خارجی ہم وجودیتوں اور حدود کے سلسلوں سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر یہ محض عادات وائتلاف کا عکس وخاتناک ہوتا تو ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوتے کہ اس میں کوئی

کلی صداقت نہیں ہے کیونکہ دن کے ہر گھنٹے میں ہم کو ایسی چیزیں ملتی رہتی ہیں جن کو ہم اس قسم کا یا اس قسم کا خیال کرتے ہیں لیکن بعد میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں اُس قسم کے خواص میں سے ایک ایک خاصا بھی نہیں ہے اور یہ اس قسم کی قسم سے نہیں ہیں۔ لیکن ان واقعات سے اصول کو درست کرنے کے بجائے ہم اصول سے واقعات کو درست کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ شے جس کو ہم نے م کے نام سے موسوم کیا ہے اس میں م کے خواص نہیں ہیں تو یا تو ہم سے اس کے م کہنے میں غلطی ہوگئی ہے یا م کے خواص کے متعلق غلطی ہوگئی ہے یا پھر یہ اب م باقی نہیں رہا ہے۔ مگر ہم یہ کبھی نہیں کہتے یہ م بغیر م کے خواص کے ہے۔ کیونکہ ایک شے کو م کی قسم کا خیال کرنے سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں م کے خواص ہوں گے یعنی م کی قسم ہو گی۔ اگرچہ حقیقی دنیا میں مجھے کبھی کوئی ایسی شے نہ ملے جو م ہو۔ یہ اصول میرے اس ادراک سے پیدا ہوتا ہے کہ تدریجی ہے۔ دن میں سے کس قدر میری مراد ہیں۔ یہ ادراک نہ تو خارجی واقعات کے ایک مجموعے سے قوی ہو سکتا ہے اور نہ دوسرے مجموعے سے کمزور، جس طرح یہ ادراک کہ سیاہ سفید نہیں ہے اس واقعے سے قوی نہیں ہوتا کہ برف کبھی سیاہ نہیں پڑتا، اور نہ اس واقعے سے کمزور پڑتا ہے فوٹوگرافروں کا کاغذ دھوپ میں رکھتے ہی سیاہ پڑ جاتا ہے۔

تدریجی اسنادوں کے فجر و خاکے کو غیر محدود طور پر وسعت دی جا سکتی ہے اور یہ اپنے تبادلے کے تمام امکانات کے ساتھ صداقت کا ایک اٹل نظام ہے جو ہمارے فکر کی ساخت اور تشکل کا نتیجہ ہے۔ اگر کبھی حقیقی حدود اس خاکے میں بیٹھ جائیں گی تو وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوں گی۔ اب یہ امر کہ آیا وہ اس کے قوانین کے مطابق ہوتی ہیں؟ یہ سوال واقعات فطری سے متعلق ہے جس کے جواب کی تحقیق صرف تجربی طور پر ہو سکتی ہے۔ منطق صوری اس علم کا نام ہے جو خاکے کے طور پر حدود کے ان تمام بعیدی اضافات کا پتا لگاتی ہے جو تدریجی ہے دن کے ذریعے سے ان کو باہم مربوط رکھتے ہیں اور ان کے باہمی تبادلے کے امکانات بیان کرتی ہے۔ ہمارے بالواسطہ استناج کے اصول کو اس نے مختلف شکلوں میں بیان کیا ہے جس میں سے بہترین یہ ہے کہ ایک شے کی جگہ اسی شے کو ہر ذہنی عمل کے اندر دی جا سکتی ہے۔

معمولی منطقی سلسلہ صرف تین حدود رکھتا ہے یعنی سقراط انسان اور فانی۔ لیکن متراکمات بھی تو ہوتے ہیں، سقراط انسان حیوان مشین دب گیا فانی وغیرہ اور محذوف حدود کے ساتھ ان کو قیاسات کہنے میں نفسیات کی خلاف ورزی ہوتی ہے کسی قسم کی منطق کے وجود ہونے کا اصل سبب وہ قوت ہوتی ہے جو ہم میں کسی سلسلے کے بہ حیثیت مجموعی سمجھ لینے کی ہوتی ہے، اور اس سلسلے کے اندر جتنی حدود زیادہ ہوں اتنا ہی بہتر ہوتا ہے۔ بہت سی حدود میں ایک یکساں جہت میں ترقی کا یہ ترکیبی شعور ایسا ہے جس کو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حیوان اور ادنیٰ درجے کے انسان انجام نہیں دے سکتے، اور اسی سے ہم کو ہماری استدلالی فکر کی غیر معمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ جو ذہن ہے دن کے ایک سلسلے کو بہ حیثیت مجموعی سمجھ سکتا ہو (اب جو چیزیں ان سے مربوط ہوں، وہ تصوری ہوں، یا حقیقی حسی ہوں یا ذہنی علامتی) وہ ان پر واسطوں کے حذف کا اصول بھی استعمال کر سکتا ہے اس طرح سے منطقی فہرست اپنی اصل نوعیت کے اعتبار سے ان ترتیب وار اصطفافی فہرستوں کی مانند ہوتی ہے جن کا ہم نے تھوڑی دیر پہلے ذکر کیا تھا۔ اس طرح سے وہ عقلی قضیہ جو ہر قسم کے استدلال کی تہہ میں ہوتا ہے یعنی المقال فی کل شئ والا شئ، اپنی ان تمام مختلف اشکال میں جن میں کہ اس کو بیان کیا جا سکتا ہے، وہ اساسی قانون فکر، صرف ذہن کے اندر عمل مقابلہ کا ایک نتیجہ ہوتا ہے جسے کسی اتفاقی تغیر سے، ایک وقت میں دو حدوں سے زیادہ کا فہم ہو گیا ہے۔ پس ابتک باضابطہ اصطفاف اور منطق، محض فرق اور مشابہت معلوم کرنے کی استعداد کے اتفاقی نتائج ہیں، اور یہ استعداد ایسی ہے جس سے نظام تجربہ کو بھی جس کو صحیح معنی میں نظام تجربہ کہا جاتا ہے مطلقاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

اب یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ جب باضابطہ اصطفافات نظری اعتبار سے اس قدر کم اہمیت رکھتے ہیں (کیونکہ محض مدارج مشابہت کے مطابق اشیا کا تعقل کرنے سے ہمیشہ تعقل کی دوسری صورتیں پیدا ہوتی ہیں) تو اشیا کے مابین جو منطقی اضافات ہوتی ہیں انھیں واقعات زندگی کے بارے میں اس قدر قوت کیونکر حاصل ہو گئی۔

باب ۲۲ میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دنیا ایسی ہوتی جس میں سب چیزوں کے مابین اختلاف ہوتا، اور جس میں جواوصاف و خواص ہوتے وہ اصلی ہوتے، اوران کے آیندہ اسناد نہ ہوتے۔ ایسی دنیا میں اتنی ہی قسمیں ہوتیں جتنی کہ علٰحدہ علٰحدہ چیزیں ہوتیں، ہم کبھی کسی نئی شے کو پرانی قسم کے تحت نہ لا سکتے، اور اگر ہم ایسا کبھی سکتے تو اس سے ایسی قسم کے نتائج برآمد نہ ہوتے۔ یا پھر یہ ایسی دنیا ہوتی جس میں لاتعداد اشیا ایک ہی قسم کی ہوتیں، مگر جس میں کوئی حقیقی شے ایک ہی طرح کی عرصے تک نہ رہتی، بلکہ ہر شے ہر وقت متغیر ہوتی۔ یہاں بھی اگرچہ ہم ایک جنس کے تحت لاکر استناج کرسکتے تھے، مگر ہماری منطق ہمارے لئے عملی طور پر ذرا بھی مفید نہ ہوتی، کیونکہ ہمارے قضیوں کے موضوع ہمارے باتیں کرتے کرتے بدل جاتے۔ ایسی دنیاؤں میں منطقی علائق ہوتے، اور اس میں شک نہیں کہ ان کا علم اسی طرح سے ہوتا ہے، جس طرح سے کہ اب ہے، مگر یہ محض ایک نظری خاکا ہوتا، اور عملی زندگی میں کوئی کام نہ دیتا۔ لیکن ہماری دنیا ایسی نہیں ہے۔ یہ ایک خاص قسم کی دنیا ہے اور منطق کے ہاتھوں میں عمل کرتی ہے۔ اس میں جو چیزیں ہیں کم ازکم ان میں سے کچھ تو اسی قسم کی ہیں، جس قسم کی دوسری چیزیں ہیں۔ ان میں سے بعض اسی قسم کی رہتی ہیں جس قسم کی یہ ایک بار تھیں، اوران کے بعض خواص مستقل طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں اور ہمیشہ ایک ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ آخرالذکر چیز کونسی ہے اس کا علم ہم کو تجربے سے ہوتا ہے اور تجربے کے نتائج تجربی قضیوں کے اندر ہوتے ہیں۔ اب جب کبھی اس قسم کی چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہماری فراست اس کو ایک قسم کا قرار دیتی ہے، اور پھر اس قسم کی قسم کا تعین ہوتا ہے وغیرہ۔ اس طرح سے ایک لمحہ سوچنے کے بعد ممکن ہے ہم کو یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس قدر بعید قسم کی ہے کہ براہ راست ہم کو کبھی اس تعلق کا ادراک نہ ہوتا۔ درمیانی واسطوں پر سے گزر کر اس آخری قسم تک پرواز کرنا اس عقلی عمل کی خاص خصوصیت ہوتا ہے جس کو یہاں بیان کرنا مقصود ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خالصتہً ہمارے تدریجی اضافے کے سمجھنے کی حس کا نتیجہ ہے اور برخلاف ان قضایا کے جن سے سلسلہ بنتا ہے (جو ممکن ہے کہ سب کے سب تجربی ہوں) اس کو اس زمانی و مکانی ترتیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس میں اشیا کا تجربہ ہوتا ہے۔

ریاضیاتی علائق

اس حد تک ان اولی ضروریات کا ذکر تھا جن کو اصطفاف اور منطقی انتاج کہتے ہیں۔ معطیات کے دوسرے جوڑ جو فکر کی ضروریات کے طور پر شمار ہوتے ہیں ریاضیاتی تصدیقات اور بعض مابعد الطبیعیاتی قضایا ہیں۔ ان آخر الذکر پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ ریاضیاتی تصدیقات کے متعلق یہ ہے کہ سب کے سب ان معنی میں معقول قضایا ہوتے ہیں جن کی تعریف صفحہ ۷۰۵ پر ہو چکی ہے کیونکہ یہ مقابلے کے نتائج کو ظاہر کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی چیز کو ظاہر نہیں کرتے۔ ریاضیاتی علوم محض مشابہتوں اور مساواتوں سے بحث کرتے ہیں، اور ہم وجودیتوں اور سلسلوں سے بحث نہیں کرتے۔ اس لیے اولاً تو انھیں تجربے کی ترتیب سے تعلق نہیں ہوتا۔ ریاضیات کے مقابلے اعداد اور ممتد مقداروں کے مابین ہوتے ہیں، جس سے علم الحساب اور علم ہندسہ پیدا ہوتا ہے۔

عدد کے معنی دراصل اشیا کے امتیاز کرنے میں توجہ کی ضربوں کے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ضربیں حافظے کے اندر چھوٹے بڑے مجموعوں میں رہتی ہیں، اور مجموعوں میں باہم مقابلہ ہو سکتا ہے۔ امتیاز کی نسبت ہم جانتے ہیں کہ نفسیاتی اعتبار سے اس میں شے کے من حیث الکل حرکت کرنے سے سہولت ہوتی ہے (صفحہ ۱۷۲)۔ لیکن ہر شے کے اندر ہم اجزا کا امتیاز کرتے ہیں۔ اس لیے کسی ایک دیے ہوئے منظر کی اشیا کی تعداد آخر کار اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ ہم اس کو کس طرح سے سمجھتے ہیں ایک کرہ اگر غیر منقسم ہوتا ہے تو ایک ہوتا ہے اگر نصف کروں کا بنا ہوا ہوتا ہے تو اس کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک ریت کا ڈھیر ایک شے ہوتی ہے اور اگر ہم اس کو شمار کرنا چاہیں تو بیس ہزار چیزیں بھی ہو سکتی ہے۔ ہم محض ضربوں کی شمار سے خود کو خوش کرتے ہیں، ان سے تال میلیں بنجاتی ہیں، ان کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں، اور نام رکھ دیتے ہیں۔ تھوڑا تھوڑا کر کے ہمارے ذہنوں میں عددی سلسلہ بن جاتا ہے۔ یہ حدودگی اور فہرستوں کی طرح سے جن میں سلسلہ واری اضافے کی ایک جہت ہوتی ہے

اپنے ساتھ اپنی حدود کے مابین ان بالواسطہ اضافات کا مفہوم رکھتا ہے جس کو ہم نے آنا کلیہ سے ظاہر کیا تھا کہ زیادہ سے جو زیادہ ہوتا ہے وہ کم سے بھی زیادہ ہوتا ہے۔ یہ کلیہ فی الحقیقت اس اصول کے بیان کرنے کا ایک طریقہ معلوم ہوتا ہے کہ حدود سے واقعاً ایک بڑھتا ہوا سلسلہ بنتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہم کو اپنے ضربات شمار میں بعض اور اضافات کا بھی علم ہوتا ہے۔ ہم ان میں جہاں چاہیں خلل انداز ہو سکتے ہیں اور پھر شروع کر سکتے ہیں۔ اس اثنا میں ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ اس خلل سے خود ضربات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہم بارہ مسلسل گن جائیں یا سات گن کر ٹھہر جائیں اور پھر پانچ گنیں، مگر بہر حال ضربات وہی ہوں گی۔ اس طرح سے ہم شمار کرنے اور خلل انداز ہونے یا مجموعہ بنانے کے افعال میں ایسا امتیاز کرتے ہیں، جیسا کہ ایک غیر متغیر مادے اور اس پر محض عمل رد و بدل ہونے میں ہوتا ہے۔ معاملہ اصلی اکائیوں یا ضربات کا ہوتا ہے، جس کو ہماری مجموعہ بندی یا ترکیب کی تمام اشکال بلا کسی تغیر کے ہم کو واپس دیدیتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اعداد کی ترکیب ان کی اکائیوں کی ترکیب ہوتی ہے جو علم حساب کا اساسی کلیہ ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتا ہے جیسے ۷ + ۵ = ۸ + ۴ کیونکہ دونوں = ۱۲ بالواسطہ مساوات کا عام کلیہ کہ مساوی کے مساوی مساوی ہوتے ہیں یہاں عمل کرتا ہے۔ اصول استقلال معنی کو جب ضربات شماری پر استعمال کیا جاتا ہے، تو اس سے بھی یہی کلیہ مرتب ہوتا ہے کہ ایک تعداد پر جب ایک ہی طرح عمل کیا جاتا ہے تو اس سے ہمیشہ ایک ہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ کس طرح سے نہ ہونا چاہیئے؟ کسی چیز کو متغیر تو فرض نہیں کیا گیا۔

اس طرح سے علم حساب اور اس کے اساسی اصول ہمارے تجربے یا ترتیب عالم سے ماوراء ہیں۔ علم حساب کا معاملہ ذہنی معاملہ ہوتا ہے۔ اس کے اصول اس واقعے سے مرتب ہوتے ہیں کہ مادہ ایک سلسلہ ہے جس کو ہم جہاں سے چاہے قطع کر سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ مادے میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ تجربی مذہب نے عجیب و غریب طور پر عددی حقائق کو خارجی اشیا کے مابین ہم وجودیتوں کے نتائج قرار دے کر ترجمانی کی کوشش کی ہے۔ جان مل تعداد کو اشیا کا طبیعی خاصہ

کہتا ہے۔ ل کے نزدیک ایک کے معنی ایک انفعالی حس کے ہیں جو ہم کو ہوتی ہے۔ دو سرے کے معنی دوسری حس کے اور تیسرے کے معنی تیسری کے ہوتے ہیں۔ لیکن یکساں چیزوں سے ہم کو حسوں کی مختلف تعداد ہو سکتی ہے۔ مثلاً تین چیزوں کو اگر اس طرح سے ००० مرتب کیا جائے تو ان سے ہم پر ان تین چیزوں سے مختلف اثر ہوگا جو اس طرح سے ०٥० ترتیب رکھتی ہوں۔ لیکن تجربے سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر حقیقی شے کا مجموعہ جس کو ان طریقوں میں سے ایک طریق پر ترتیب دیا جا سکتا ہے اسکو دوسری طرح سے بھی ترتیب دیا جا سکتا ہے، اور اس طرح سے ۲ + ۱ اور ۳ چیزوں کے گننے کی صورتیں ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم وجود ہوتی ہیں۔ ان کی ہم وجودیت کے متعلق ہمارے یقین کی استواری محض اس تجربہ کی عظیم الشان مقدار کی بنا پر ہوتی ہے جو ہمیں اس کا ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام چیزوں سے اور جو حسیں بھی ہوں، مگر ان سے عدد کی حسیں ضرور ہوتی ہیں، وہ عددی حسیں جو ایک ہی چیز سے بتدریج متہیج ہوتی ہیں، وہ ان اعداد کی حسیں ہوتی ہیں، جن کو ہم مساوی خیال کرتے ہیں۔ اور جن کو ایک ہی چیز مہیج کرنے سے انکار کرتی ہے، وہ وہ عدد ہوتے ہیں، جن کو ہم غیر مساوی خیال کرتے ہیں۔

ل کے نظریے کا یہ اس قدر واضح اعادہ ہے جتنا کہ میں کر سکا ہوں۔ اور اس کی ناکامی اس کی پیشانی پر ثبت ہے۔ وائے بر حال علم الحساب اگر اس کی صحت کی صرف یہی وجوہ ہوں۔ ایسی حقیقی چیزوں کو جو بعینہ ایک ہوں لاتعداد طریق پر شمار کیا جا سکتا ہے، اور ایک عددی صورت سے ذہن نہ صرف اس کی مساوی شکل میں منتقل ہوتا ہے (جیسا کہ ل کے بیان سے مترشح ہوتا ہے) بلکہ دوسری شکل میں بھی منتقل ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ طبیعی اتفاقات یا ہمارے متوجہ ہونے کے انداز فیصلہ کن ثابت ہوں۔ ہمارا یہ تصور کہ ایک اور ایک ہمیشہ اور لازمی طور پر دو ہوتے ہیں ایسی دنیا میں کیونکر خود کو ثابت کر سکتا ہے جہاں کہ ہر بار جب ہم پانی کے ایک قطرے پر دوسرے قطرے کا اضافہ کرتے ہیں تو نتیجہ دو نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی رہتا ہے۔ ایسی دنیا میں جہاں جب ہم چونے کے ایک ریزے پر ایک قطرے پانی کا اضافہ کرتے ہیں، تو اس کے ایک درجن یا اس سے بھی زیادہ ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ کیا یہ اس قسم کے تجربوں سے بہتر تائید نہیں رکھتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اور ایک معمولاً دو ہوتے ہیں۔ ہمارے حسابی دعاوی کا لہجہ کبھی اس قدر یقین آمیز نہ ہو سکتا تھا جتنا کہ اب ہے۔ اس یقینی لہجے کا اصل باعث یہ ہے کہ

محض مجرد اور فرضی اعداد سے بحث کرتے ہیں۔ ایک جمع ایک سے ہماری دو مراد یہ ہوتی ہے۔ ہم اس سے دو ہی سمجھتے ہیں۔ اور اس کے معنی ایسے عالم میں کبھی دو ہی کے ہوں گے جہاں طبیعی طور پر (ل کے ایک وہم کے مطابق) ہر بار جب ایک چیز دوسری کے ساتھ ملے تو تیسری چیز پیدا ہو جائے۔ ہم اپنے معنی کے مالک ہوتے ہیں اور جو چیزیں ہماری مراد ہوتی ہیں اور ان کے لینے کے طریقوں کے مابین خود ضربات شمار، اور اپنے ان کے علٰحدہ کرنے اور مجموعے بنانے کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔

ل کو یہی نہ کہنا چاہئے تھا کہ تمام چیزوں میں تعداد ہوتی ہے۔ اسے اپنی بات ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہنا چاہئے تھا کہ ان میں بلا کسی ابہام کے تعداد ہوتی ہے اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ اشیا میں بلا ابہام کے تعداد نہیں ہوتی۔ صرف مجرد اعداد کے اندر ابہام نہیں ہوتا، یعنی صرف ان میں جن کو ہم ذہنی طور پر پیدا کرتے ہیں اور ان کو معیاری چیزوں کے طور پر باقی رکھتے ہیں، وہ ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر ہوتے ہیں۔ ایک حقیقی فطری شے کی گنتی ہمیشہ بہت سے طریقوں سے ہو سکتی ہے۔ ہمارے لئے صرف یہ ضرورت ہوتی ہے کہ ہم ایک شے کو چار حصوں میں منقسم فرض کریں (اور کل چیزوں کو اس طرح سے منقسم فرض کیا جا سکتا ہے) جس کا خود ل اعتراف کرتا ہے، تو ہم اس میں چار کا عدد پائیں گے، اور اسی طرح سے۔

تجربے کو اعداد سے جو تعلق ہے، وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ منطق میں اقسام کو ہے۔ جب تک ایک تجربہ اپنی قسم کو باقی رکھتا ہے، ہم اس پر منطقی عمل کر سکتے ہیں۔ جب تک یہ اپنی تعداد کو باقی رکھتا ہے ہم اس پر حسابی عمل کر سکتے ہیں۔ مرکب اور ان کے عناصر کبھی عددی اعتبار سے ایک نہیں ہوتے کیونکہ عناصر محسوس طور پر بہت سے ہوتے ہیں اور مرکب محسوس طور پر ایک ہوتا ہے۔ اگر ہمیں اپنے حساب کو زندگی پر عائد کئے بغیر نہیں رکھنا ہے تو ہم کو اس سے زیادہ عددی تسلسل قائم کرنا چاہئے جتنا کہ ہم قدرتی طور پر پاتے ہیں۔ اسی بنا پر لاوازیے اپنی وزن کی اکائیاں دریافت کرتا ہے، جو مرکبات اور عناصر میں یکساں رہتی ہیں، اگرچہ حجم اور کیفیت کی اکائیاں سب کی سب مل جائیں۔ یہ ایک بڑا انکشاف تھا۔ اور جدید سائنس یہ انکار کر کے

کہ عناصر کا وجود ہی نہیں ہے، اس سے بھی آگے بڑھ جاتی ہے۔ سائنس کے لئے پانی نہیں ہے، یہ صرف H_2 اور O کا مختصر نام ہے جب وہ H-O-H کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، اور ہمارے حواس کو ایک نئی طرح سے متاثر کرتے ہیں۔ سالمات حرارت اور گیسوں کے جدید نظریے صرف تعداد اشیا ہیں وہ استقلال حاصل کرنے کی نہایت ہی شدید قسم کی خصوصی تدابیر ہیں، جو حسی تجربے سے ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ حکمت کہتی ہے کہ حسی چیزیں میرے لئے چیزیں نہیں ہیں، کیونکہ اپنے تغیرات میں وہ اپنے اعداد کو یکساں نہ رکھیں گی۔ حسی کیفیتیں میرے لئے کیفیتیں نہیں ہیں کیونکہ ان کا شمار مشکل سے ہو سکتا ہے۔ یہ فرضی سالمات میرے لیے چیزیں اور حجم اور رفتاریں، میرے لئے کیفیتیں ہیں، کیونکہ ان کی تعداد میں کبھی فرق واقع نہ ہوگا۔

اس قسم کے اختراعات سے اور تخیل کی اس قدر قیمت ادا کر کے لوگ اپنے لئے ایک ایسا عالم بنانے میں کامیاب ہوئے ہیں، جس میں حقیقی چیزیں کسی نہ کسی طرح سے مجبور کر کے حسابی قانون کے ماتحت لائی گئی ہیں۔

ریاضی کا دوسرا شعبہ ہندسہ ہے۔ اس کے معروضات بھی خیالی تخلیقات ہوتے ہیں۔ فطرت میں دائرے ہوں یا نہ ہوں مگر میں جان سکتا ہوں کہ میری رائے سے کیا مراد ہے، اور معنی پر قائم رہ سکتا ہوں۔ اور جب میری مراد وہ دائرے ہوتے ہیں، تو میری مراد ایک ہی قسم کی دو چیزیں ہوتی ہیں۔ غیر متغیر نتائج کا کلیہ ہندسہ میں (دیکھو صفحہ ۶۴۵) صحیح ثابت ہوتا ہے۔ ایک قسم کی صورتوں سے اگر ایک ہی طرح کا سلوک کیا جائے (یعنی ان میں جمع تفریق یا مقابلے کا عمل کیا جائے) تو ان سے ایک ہی طرح کے نتائج، حاصل ہوتے ہیں اور ہونے کیوں نہ چاہئیں؟۔ بالواسطہ مقابلے کا کلیہ منطق کا اور عددی کلیہ حساب کا یہ دونوں ان اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن کو ہم مکان میں فرض کرتے ہیں، کیونکہ یہ یا تو ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں یا مختلف ہوتی ہیں، ان کی قسمیں ہوتی ہیں اور یہ لائق شمار چیزیں ہوتی ہیں۔ لیکن ان عام اصول کے علاوہ جو مکانی اشکال پر صرف اسی طرح سے منطبق ہوتے ہیں جس طرح سے کہ اور ذہنی تعقلات پر ہوتے ہیں بعض ایسے کلیے ہیں جو صرف مکانی اشکال پر منطبق ہوتے ہیں جن پر ہمیں مختصراً غور کرنا چاہیئے۔

ان میں سے تین خطوط مستقیم سطوح مستوی اور خطوط متوازی کے باہمی علامت عینیت رکھتے ہیں۔ خطوط مستقیم دو باتوں میں اور سطوح مستوی تین باتوں اور ایک دیے ہوئے خط کے خطوط متوازی ایک بات میں ہمیشہ مشابہ ہوتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہمارے یقین کا وثوق ان کلیوں کے بارے میں ان کی صداقت کا بار بار تجربہ ہونے پر مبنی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ خواص امکان سے وجدانی طور پر واقفیت رکھنے پر مبنی ہے۔ حال یہ ہے کہ یہ ان دونوں باتوں میں سے کسی پر بھی مبنی نہیں ہے۔ ہمیں ایسے خطوط کا کافی تجربہ ہوتا ہے جو صرف دو نقطوں میں سے گذر کر پھر علٰحدہ ہو جاتے ہیں صرف ہم ان کو مستقیم نہیں کہتے۔ یہی حال سطوح مستوی اور خطوط متوازی کا ہے۔ ہمیں اس امر کا ایک متعین تصور ہوتا ہے کہ ان لفظوں میں سے ہر ایک سے ہم کیا معنی سمجھتے ہیں۔ اور جب ان سے کوئی مختلف چیز ہمارے سامنے آتی ہے تو ہم فرق کو دیکھ لیتے ہیں خطوط مستقیم سطوح مستوی اور خطوط متوازی جس طرح کے ہندسہ میں آتے ہیں وہ محض ہماری تدریجی اضافہ سمجھنے کی استعداد کے اختراعات ہیں ہم کہتے ہیں کہ ان اشکال کے آیندہ سلسلوں کو اپنے آخری مرئی اجزا سے وہی نسبت ہوگی جو ان حصوں کو ماقبل کے حصوں سے تھی۔ لہذا (واسطوں کے حذف کے کلیے سے) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان شکلوں کے وہ اجزا جن کو دوسرے حصے جدا کرتے ہیں جہت کے اعتبار سے اسی طرح سے مطابق ہونا چاہیے جس طرح سے ملحقہ حصے مطابق ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جہت کی اس یکسانی کی بدولت کبھی ہم ان اشکال کا لحاظ کرتے ہیں اور اسی سے ان کو ان کا حسن حاصل ہوتا ہے اور یہ ہمارے ذہن کے اندر مقررہ تعقلات کی صورت میں قائم ہو جاتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسے دو خط یا مستوی سطحیں جس کا نقطہ مشترک ہو اس نقطے کے باہر علٰحدہ ہو جائیں تو اس کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کم از کم ایک کی جہت بدل گئی ہوگی مستوی سطحوں یا خطوں کے علٰحدہ ہونے کے معنی جہت کے بدل جانے کے ہیں اور نیز ان حصوں سے جو پہلے سے موجود ہیں ایک نئی نسبت کے قائم ہو جانے کے ہیں اور نئی نسبت کے تسلیم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اب یہ مستقیم یا مستوی نہیں رہا ہے اگر متوازی خطوں سے ہماری

مراد وہ خط ہوں جو کبھی نہ ملیں، اور اگر ایسا کوئی خط ایک نقطے پر سے ہو کر گزرے تو ہر ایسا دوسرا خط جو اس نقطے پر سے گذرے گا اور اس خط کے ساتھ ختم نہ ہوگا، اس پر زاویہ بنائے گا اور اگر اس پر زاویہ بنائے گا تو دوسرے خط کے قریب بھی آئے گا جو پہلے خط کے متوازی ہے جس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ اس کے متوازی نہ ہوگا۔ خارجی مکان کے اور کسی خاصے کے یہاں لانے کی ضرورت نہیں ہے، صرف ایک جہت کے متعین تعقل اور اپنے نقطے پر استقلال کے ساتھ جمے رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہندسہ سے دو کلیے اور مخصوص ہیں اور وہ یہ کہ اشکال مکان کے اندر تغیر کے بغیر حرکت کر سکتی ہیں، اور مکان کی کسی دی ہوئی مقداریں تقسیم کے تغیرات سے اس کی مجموعی مقداریں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا یہ آخری کلیہ ایسا ہے جو اعداد پر بھی عمل کرتا ہے۔ مختصراً اس کو اس طرح سے بیان کرسکتے ہیں کہ کل اپنے اجزا کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر ایک انسان کے ہم گردن پر سے دو کر دیں تو وہ ویسا ہی حیاتیاتی مجموعہ باقی نہیں رہتا جیسا کہ ٹخنوں پر سے اس کے دو کر دینے میں رہتا ہے۔ مگر ہندسی اعتبار اس کو کہیں سے بھی قطع کیا جائے، وہ وہی مجموعہ رہتا ہے۔ اشکال کے مکان میں حرکت کر سکنے کے متعلق جو کلیہ ہے، وہ کلیہ نہیں بلکہ بداہت ہے۔ چونکہ وہ اس طرح سے حرکت کرسکتی ہیں، اس لیے ان کے مابین چند مقررہ مساواتیں اور فرق ہونے ضروری ہیں، بلالحاظ اس کے کہ وہ کہاں ہیں۔ لیکن اگر مکان کے اندر منتقل ہونے سے اشکال چھوٹی یا بڑی ہو جاتی ہیں، تو مساوات کے اضافات کے ظاہر کرنے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ اس کے ساتھ مقام کی حد بھی لگادی جائے۔ ایسا ہندسہ جو ہمارے ہندسے کی طرح سے قطعی طور پر یقینی ہو۔ صرف ایسے ہی مفروضے کی بنا پر اختراع کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس کے پھیلنے ہوجانے اور بگڑ جانے کے قوانین مقرر ہوں۔ لیکن یہ ہمارے ہندسے سے کہیں زیادہ پیچیدہ ہوگا کیونکہ اس کا مفروضہ نہایت ہی سادا ہے۔ اور خوش قسمتی سے اس کو یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے، کہ یہ ایسا مفروضہ ہے، جس کے ساتھ ہمارے تجربے کا مکان بظاہر مطابق معلوم ہوتا ہے۔

ان اصول کے ذریعے سے جو سب کے سب ایک دوسرے کی تائید میں عمل کرتے ہیں، لاتعداد اشکال کی باہمی مساواتوں کا پتا چل جاتا ہے، حتیٰ کہ ایسی شکلوں کے مساوی ہونے کا بھی حال معلوم ہو جاتا ہے، جن میں بادی النظر میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ ہم ان کو ذہنی طور پر حرکت دیتے اور پھراتے ہیں، اور یہ پاتے ہیں کہ ان کے حصے باہم ایک دوسرے پر ٹھیک بیٹھ جائیں گے ہم ایسے خیالی خطوط کا اضافہ کرتے ہیں، جو ان کو تقسیم کر دیتے یا بڑھا کر دکھا دیتے ہیں، اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نئی شکلیں ایک دوسرے کے اس طرح سے مشابہ ہوتی ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ پہلی شکلیں بھی ایک دوسرے کے مشابہ تھیں۔ اس طرح سے ہم ہر قسم کی شکلوں کو دوسری شکلوں میں ظاہر کرتے ہیں، اور ایسی اشیا کی اقسام کے متعلق اپنے علم کو وسعت دیتے ہیں، جو بعض اور اقسام کی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں یا جو ان کے مساوی ہوتی ہیں۔

نتیجہ اس کا ذہنی اشیا کا ایک نیا نظام ہوتا ہے، جن کو بعض اغراض کے لئے بعینہ یکساں تصور کیا جا سکتا ہے، اور ہے ون کا ایک نیا سلسلہ غیر محدود طول اختیار کر جاتا ہے، جس طرح سے کہ اعداد کے مابین مساواتوں کا سلسلہ ہے جس کے ایک حصے کو ضربی جدول ظاہر کرتا ہے۔ اور ابتداءً یہ سب کچھ ان ہم وجودیتوں اور تسلسلوں کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے، جو ہم کو فطرت میں ملتے ہیں، اور نہ اس میں اس کا لحاظ ہوتا ہے کہ جن اشکال کا ہم ذکر کر رہے ہیں آیا ان کا خارجی طور پر کبھی تجربہ بھی ہوا ہے یا نہیں۔

سلسلوں کا شعور عقل کی بنیاد ہے

پس اصطفاف منطق اور ریاضیات سب کی سب محض ذہن کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، جو اپنے تنقلات کا مقابلہ کرتا ہے، بلالحاظ اس کے کہ وہ کہاں سے آتے ہیں۔ ان تمام علوم کے عالم وجود میں آنے کا اصل سبب یہ ہے کہ ہم اپنے سلسلوں کے

سمجھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے اور ان میں یہ امتیاز کرنے کی کہ آیا یہ یک جنس ہیں یا مختلف الجنس ہیں، اور یہ اس شئے کی جس کو میں نے اضافہ کہا ہے متعین جہتیں رکھتے ہیں سلسلوں کا یہ شعور انسانی تکمیل ہے، جس کا ارتقا بتدریج ہوا ہے اور جس کے باب میں مختلف اشخاص میں بہت فرق ہوتا ہے۔ چونکہ یہ عادتی اتلافات کا نتیجہ ہوتا ہے اس لئے اس کی خارجی اتلافات سے توجیہ نہیں ہو سکتی، اس لئے ہمیں اس کو ایسے عاملوں سے منسوب کرنا چاہیئے جن کی اصل دماغ سے ہو، اب وہ کچھ بھی ہوں۔ ایک بار جب یہ شعور ہو جاتا ہے، بالواسطہ فکر ممکن ہو جاتا ہے، کیونکہ ہمارے ایک سلسلے کے وقوف کے ساتھ یہ وقوف بھی ہو سکتا ہے کہ اگر اس میں سے بعض حدود کو حذف کر دیا جائے تو جو حدیں باقی رہیں گی، ان کے مابین ایک ہی طرح کے اضافات باقی رہ سکتے ہیں، اور اس طرح سے ایسی اشیا کے مابین اضافات کا ادراک ہوتا ہے، جو فطری طور پر اس قدر علحدہ ہوتی ہیں کہ بصورت دیگر ہم نے ان کا کبھی مقابلہ نہ کیا ہوتا۔

درمیانی واسطوں کے حذف کا کلیہ صرف خاص سلسلوں پر منطبق ہوتا ہے۔ اور ان میں بھی ان پر جن پر کہ ہم نے غور کر لیا ہے، اور جن میں اضافت متوالی یا تو فرق کی ہوتی ہے یا مشابہت کی یا قسم کی یا عددی جمع کی، یا ایک ہی خطی یا مستوی جہت میں تطویل کی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ فکر کا محض صوری قانون ہی نہیں ہے بلکہ جن امور کی نسبت فکر ہوتا ہے، ان کی نوعیت سے تراوش کرتا ہے۔ اس لیے کلی طور پر یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ یکجنسی اضافت رکھنے والی تمام حدود کے سلسلوں میں، بعیدی ارکان ایک دوسرے سے وہی تعلق رکھتے ہیں، جو قریبی ارکان رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اکثر صحیح نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں ا، ب نہیں ہے، ج نہیں ہے، د نہیں ہے، بعیدی حدود کے مابین اضافت کا پتا چلانے کی گنجائش نہیں ہے۔ سلبی تضیوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ یا اگر زیادہ حقیقی مثال دی جائے تو یوں سمجھو کہ ایک عورت کا عاشق عموماً اس کے محبوب سے محبت نہیں کرتا۔ یا ایک تردید کرنے والے کی تردید کرنے والا اس کی تردید نہیں کرتا جس کی وہ تردید کرتا ہو۔ قاتل کا قاتل اس کے شکار کو قتل نہیں کرتا۔ ایک شخص کے ملاقاتیوں

یا دشمنوں کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی باہم ملاقاتی یا دشمن ہوں، اور نہ ان دو چیزوں کے لئے جو ایک تیسری چیز کے اوپر ہوتی ہیں، یہ ضروری ہے کہ وہ خود بھی ایک دوسرے کے اوپر ہوں۔

درمیانی واسطوں کا حذف اور اضافات یا علائق کا انتقال صرف یکجنسی سلسلوں کے اندر رہتا ہے۔ لیکن سب یکجنسی سلسلوں میں درمیانی واسطوں کے حذف اور اضافات کے انتقال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کا مدار اس امر پر ہوتا ہے کہ یہ کونسے سلسلے ہیں اور ان کے اندر کونسے علائق پائے جاتے ہیں۔ یہ کہنا چاہئے، اگر یہ محض لفظی ائتلاف کا معاملہ ہے کیونکہ زبان کبھی ہم کو ایک اضافت کے نام کو محذوف اضافوں پر سے منتقل ہونے کی اجازت دیتی ہے، اور کبھی نہیں دیتی۔ مثلاً ہم انسانوں کو قریبی اور بعیدی دونوں طرح کی نسلوں کا مورث کہتے ہیں، مگر بعیدی نسل کا ان کو آبا نہیں کہتے۔ بعض اضافات ایسے ہوتے ہیں، جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بعض ایسے نہیں ہوتے شرط یا سبب ہونے کی اضافت ایسی ہی ہے جو بالخاصہ منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، علت علت علت معلول ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انکار اور رکاوٹ کے اضافات قابل انتقال نہیں ہوتے۔ مثلاً جو شے ایک رکاوٹ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے وہ اس شے میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتی جس میں یہ رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اصطلاحوں کی کسی ردوبدل سے وہ عمیق فرق محو نہ ہوگا جو ان دو صورتوں کے مابین پایا جاتا ہے۔

تصورات کے متعلق پوری طرح سے بصیرت ہونے کے علاوہ اور کسی شے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آیا واسطوں کے حذف کا کلیہ ان پر عائد ہوتا ہے یا نہیں۔ روابط قریبی ہوں یا بعیدی یہ ان کی داخلی نظرتوں سے تراوش کرتے ہیں۔ ہم ان پر بعض طریقوں سے غور کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور ان میں بعض اضافات پیدا کرتے ہیں۔ اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بعض اوقات نہیں کر سکتے۔ یہ سوال کہ آیا معروضات تعقل کے مابین داخلی اور نہایت ہی اہم روابط ہیں یا نہیں ہیں درحقیقت ایسا ہی ہے جیساکہ یہ سوال کہ آیا

ہم ان میں ذہنی طور پر ربط دیگر کوئی بنا اور اک پیدا کر سکتے ہیں یا نہیں، یا ایک نتیجہ خیز ذہنی عمل کے ذریعے سے ایک معروض سے دوسرے پر آسکتے ہیں۔ بعض تصورات اور اعمال میں تو ہم کو نتیجہ حاصل ہوتا ہے، مگر بعض سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ جہاں نتیجہ حاصل ہوتا ہے، وہاں یہ محض تصورات اور اعمال کی نوعیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نیلے پن اور زردی کو لو۔ ہم ان کے اوپر بعض طریقوں سے تو عمل کر سکتے ہیں، مگر ان کے علاوہ دوسرے طریقوں پر عمل نہیں کر سکتے۔ ہم ان کا مقابلہ تو کر سکتے ہیں، مگر ایک دوسرے پر زیادہ نہیں کر سکتے اور نہ ایک کو دوسرے میں سے تفریق کر سکتے ہیں۔ ہم ان کو ایک عام جنس رنگ سے منسوب کر سکتے ہیں، مگر ایک کو دوسرے کی قسم قرار نہیں دے سکتے اور نہ ایک دوسرے سے استنباط کر سکتے ہیں۔ اس کا تجربے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ تجربے میں تو ہم نیلے رنگ کو زرد رنگ میں ملا بھی سکتے ہیں، اور نیلے رنگ کو زرد رنگ سے علیحدہ بھی کر سکتے ہیں، اور دونوں مرتبہ نتیجہ حاصل کر سکتے ہیں۔ صرف اس بات کو ہم پوری طرح سے جانتے ہیں کہ یہ خود نیلے اور زرد اوصاف کی جمع و تفریق نہیں ہے۔

اس طرح سے اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ ذہن ضروری اور ابدی اضافات سے بہرہ ہوتا ہے۔ جن کو یہ اپنے بعض تصوری تعقلات کے مابین پاتا ہے اور جو اس نظام تعداد سے جس میں تجربے نے تعقل کی اصلوں کو زمان و مکان میں مربوط کیا ہو، اپنا ایک علیحدہ اور متعین نظام رکھتے ہیں۔

کیا ہم ان علوم کو حقیقت کے وجدانی تعلقی یا اولی مجموعے کہیں گے یا نہیں۔ ذاتی طریقے پر تو میں ان کو ایسا کہنا پسند کروں گا۔ لیکن میں ان اصطلاحوں کو استعمال کرنے وقت اس لئے جھجکتا ہوں، کہ بہت سے لائق اشخاص کو اختلافی تاریخ نے ان کے کل تضمن سے متنفر کر دیا ہے۔ اس قسم کے پڑھنے والوں کو بدگمان نہ ہونے دینے کا سب سے پر مصلحت طریقہ یہ ہے، لا فانی لاک کے نام کو آگے رکھا جائے۔ کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ گذشتہ صفحات میں میں نے لاک کی کتاب چہارم کے مضامین کو کسی قدر زیادہ واضح کر دینے کے علاوہ کچھ نہیں کیا ہے۔

"ایک ہی قسم کی غیر متغیر اشیا کے مابین ایک ہی طرح کی اضافات کا ناقابل تغیر ہونا، ایسا تصور ہے جو اس کو بتاتا ہے کہ اگر مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ ایک بار دو قائموں کے مساوی ہے، تو مثلث کے تین زاویے ہمیشہ دو قائموں کے مساوی ہوں گے۔ لہٰذا اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ ایک خاص صورت میں جو بات ایک بار صحیح ہوگی، وہ ہمیشہ صحیح ہوگی جو تصورات ایک بار مطابق ہوں گے وہ ہمیشہ مطابق ہوں گے اس بنیاد پر ریاضیات میں جزئی ثبوت کلی علم کا باعث ہوتے ہیں۔ پس اگر یہ ادراک کہ ایک ہی طرح کے تصورات ایک ہی طرح کے اطوار و اضافات رکھتے ہیں، علم کی کافی بنیاد نہ ہو، تو ریاضیات میں عام مسئلوں کا کوئی علم نہ ہو سکتا ...... ہر قسم کا عام علم صرف ہمارے افکار کے اندر ہوتا ہے، اور صرف ہمارے مجرد تصورات پر تدبر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان کے مابین جہاں کہیں ہم مطابقت یا مخالفت کا ادراک کرتے ہیں، وہاں ہم کو عام علم ملتا ہے۔ اور ان تصورات کے نام قضایا میں یکجا کرنے سے ہم یقین کے ساتھ عام حقائق کا اظہار کر سکتے ہیں۔ ...... اس قسم کے تصورات کے متعلق جو کچھ ایک بار معلوم ہو جاتا ہے وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے صحیح ہوگا۔ پس تمام کلی علم کے متعلق یہ ہے کہ اس کو ہمیں خود اپنے ذہنوں میں تلاش کرنا اور پانا چاہیے، اور خود ہمارے تصورات کی جانچ سے یہ ہم کو مل سکتا ہے۔ اشیاء کی ماہیتوں (یعنی مجرد تصورات) کے متعلق حقائق ابدی ہوتے ہیں، اور یہ صرف ان ماہیتوں پر تفکر و تدبر کر کے حاصل ہو سکتے ہیں ...... علم ان تصورات کا نتیجہ ہے (اب وہ خواہ کچھ بھی ہوں) جو ہمارے ذہنوں میں ہوتے ہیں، جو وہاں بعض قضیوں کو پیدا کرتے ہیں ...... لہٰذا اس قسم کے قضیوں کو ابدی حقائق کہا جاتا ہے ...... کیونکہ جب ایک بار مجرد تصورات کے متعلق ان کو اس طرح سے مرتب کر لیا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہوں، تو جب کبھی ماضی یا مستقبل میں کسی ایسے ذہن کے ذریعے سے جو یہ تصورات رکھتا ہو، ان کا مرتب ہو فرض کیا جا سکے گا، تو یہ ہمیشہ واقعتاً صحیح ہوں گے۔ کیونکہ جب ناموں کو ہمیشہ ایک ہی تصور کے لئے فرض کر لیا جائے گا، اور ایک ہی طرح کے تصور ایک دوسرے کے ساتھ اٹل طور پر ایک طرح کے اطوار رکھیں گے تو اس قسم کے مجرد تصورات کے متعلق جو قضیے ایک صحیح ہوں گے وہ ابدی

حقائق ہوں گے"

لیکن یہ ابدی حقائق یہ نطابقات جو ذہن محض اپنے مقررہ معنی پر غور کر کے دریافت کرتا ہے کیا ہیں؟ کیا یہ صرف وہ ہی نہیں جو میں نے کہا ہے۔ یعنی ایک سلسلے کی حدود کے اندر مشابہت و فرق کے اضافات خواہ وہ بلا واسطہ ہوں یا بالواسطہ۔ اصطفاف سلسلہ واری متقابلہ ہے منطق بالواسطہ تضمین ہے حساب ضربات توجہ کے مختلف پلیندوں کی بالواسطہ مساوات ہے ہندسہ مکان کی تقطیع کے مختلف طریقوں کی مساوات ہے۔ ان ابدی صداقتوں میں سے واقعات یعنی اس امر کے متعلق کہ دنیا میں کیا ہے اور کیا نہیں ہے کوئی بھی کچھ نہیں کہتی۔ منطق یہ نہیں بتاتی کہ آیا سقراط انسانوں فانیوں یا غیر فانیوں کا وجود ہے۔ حساب یہ نہیں بتاتا کہ اس کے ۷، ۵ اور ۱۲ کہاں ہیں۔ ہندسہ یہ نہیں بتاتا کہ آیا اس کے دائرے اور مستطیل حقیقی ہیں۔ یہ تمام علوم جس چیز کا ہم کو یقین دلاتے ہیں کہ اگر یہ چیزیں کہیں پائی جائیں تو ابدی حقائق ان سے متعلق ہونگے۔ چنانچہ لاک ہمیں کبھی یہ بتلانے کی کوشش نہیں کرتا!

"کہ کلی قضیئے جن کے صدق وکذب کے متعلق ہم کو یقینی علم ہو سکتا ہے ان کا وجود سے تعلق نہیں ہے .... یہ عام اور بدیہی اصول جو خود ہمارے زیادہ کلی یا محیط تصورات کا مستقل، واضح اور ممیز علم ہیں۔ ذہن کے باہر جو کچھ گذرتا ہے اس کے متعلق یہ کسی چیز کا یقین نہیں دلاسکتے۔ ان کا تیقن صرف ہر ایک تصور کے بجائے خود علم پر اور اس کے دوسرے تصورات سے ممیز ہونے پر مبنی ہوتا ہے۔ جب تک یہ ہمارے ذہنوں میں ہوتے ہیں اس وقت تک ان کے معنی کے متعلق ہم سے غلطی نہیں ہو سکتی ....

ریاضیاتی مستطیل یا دائرے کی صداقت اور خواص کو صرف اس حد تک سمجھتا ہے جس حد تک وہ اس کے ذہن کے تصور میں ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اس نے اپنی زندگی میں ریاضیاتی اعتبار سے موجود یعنی بالکل صحیح نہ پایا ہو۔ بااین ہمہ دائرے یا کسی اور شکل کے متعلق جن حقائق یا خواص کا اس کو علم ہوتا ہے وہ حقیقۃً موجود اشیاء کے متعلق بھی صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ حقیقی اشیا کو اس سے زیادہ تعلق نہیں ہوتا اور نہ ایسے قضایا میں سے کسی کے اس سے زیادہ مراد ہوتی ہے کہ یہ ایسی چیزوں کی حیثیت رکھتی ہیں جو درحقیقت اس کے ذہن کے نمونوں کے

مطابق ہیں۔ کیا مثلث کے تصور کے متعلق یہ صحیح ہے کہ اس کے تین زاویے دو قائموں کے مساوی ہیں۔ یہ مثلث کے متعلق بھی صحیح ہے اب حقیقۃً اس کا جہاں کہیں بھی وجود ہو۔ اب اگر ایسی کوئی شکل ہو جو اس تصور کے جو اس کے ذہن میں ہے، پوری طرح مطابق نہ ہوتی ہو، تو اس کا اس قضیے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ لہذا اس کو یقین ہوتا ہے کہ ایسے تصورات کے متعلق اس کا تمام علم حقیقی علم ہے۔ کیونکہ اس کے صرف وہی اشیا مراد ہوتی ہیں، جو اس کے تصورات کے مطابق ہوتی ہیں، اس لیے اس کو یقین ہوتا ہے، کہ ان اشکال کے متعلق جو کچھ اس کو اس وقت علم ہوتا ہے، جب یہ اس کے ذہن میں محض تصوری وجود رکھتی ہیں، وہ ان کے متعلق اس وقت بھی صحیح ہوگا جب ان کا مادی صورت میں حقیقی وجود ہوگا۔ اب رہا یہ امر کہ کسی جسم کا وجود ہے یا کن اجسام کا وجود ہے، اس کا دریافت کرنا ہمارے حواس سے متعلق ہوتا ہے، کہ جس حد تک یہ کر سکتے ہیں ہمارے لئے دریافت کریں۔"

اسی لئے لاک ذہنی صداقت اور حقیقی صداقت میں امتیاز کرتا ہے، اول الذکر وجدانی طور پر یقینی ہوتی ہے۔ آخرالذکر کا مدار تجربے پر ہوتا ہے۔ حقیقی اشیا کے متعلق وجدانی صداقتوں کا دعویٰ ہم صرف افتراضی طور پر کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ فرض کر کے کہ حقیقی اشیا کا وجود ہے، جو وجدانی قضایا کے تصوری موضوعوں کے بالکل مطابق ہوئے ہیں۔

اگر ہمارے حواس مفروضے کی تائید کرتے ہیں، تو سب ٹھیک رہتا ہے۔ لیکن لاک کے یہاں اولی قضایا کے مرتبے کے عجیب و غریب زوال پر غور کرو۔ قدما ان کو بے چون و چرا تسلیم کرتے تھے، اور ان کے نزدیک ان سے حقیقت کی ساخت کا اظہار ہوتا ہے۔ انھوں نے یہ فرض کر لیا تھا کہ اولی نمونے کی اشیا کا ان اضافات میں وجود ہے جن میں ہم کو ان کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ ذہن کے لزومات ذات باری کے لزومات کا ثبوت تھے۔ اور ڈیکارٹ کے زمانے تک ارتیابیت نے (اعتقادی حلقوں میں) اس قدر ترقی نہ کی تھی کہ ثبوت کے لئے بھی ثبوت کی ضرورت ہو، اور اپنے فطری اعتقادات پر جمے رہنے کے لئے باری تعالیٰ کی صداقت سے مدد لینے کی ضرورت ہو۔

لیکن لاک کے وجدانی قضایا بھی خارجی حقیقت کے متعلق کچھ بہتر حالت میں نہیں چھوڑتے حقیقت کے معلوم کرنے کے لئے ہمیں اب بھی اپنے حواس پر بھروسا کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح پر وجدانی صورت حال کی حمایت ایک بے نتیجہ فتح ہے۔ ابدی صداقتیں جن کا ہمارے ذہن کی ساخت تک سہارا لیتی ہے، وہ خود کسی خارج از ذہن وجود کا سہارا نہیں لیتیں اور نہ وہ جیسا کہ کانٹ نے بعد کو ادعا کیا تھا تمام ممکن تجربے کے لئے قانون ساز ہونے کی نوعیت رکھتی ہیں۔ ان سے دراصل ذہنی واقعات کی حیثیت سے دلچسپی ہوتی ہے۔ یہ ذہن میں منتظر رہتے ہیں، اور ایک خوشنما تصوری جال بناتے ہیں، اور زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ہم خارجی حقائق کے دریافت کرنے کی امید کرتے ہیں جن پر جال اس طرح سے پھینکا جا سکتا ہے کہ تصوری اور حقیقی مل جائیں۔

یہ چیز ہم کو حکمت کی طرف واپس لاتی ہے جس سے ہم نے اپنی توجہ کو عرصہ ہوا ہٹا لیا تھا۔ حکمت خیال کرتی ہے، کہ اس نے زیر بحث خارجی حقائق کو دریافت کر لیا ہے۔ سالمات اور اثیر جن میں کمیتوں اور اسراعوں جن کا اظہار اعداد سے اور راستوں کے علاوہ جن کا اظہار تحلیلی ضابطوں سے ہو سکتا ہے۔ اور کوئی خاصہ نہیں ہے یہ کم از کم ایسی چیزیں ہیں جن پر ریاضیاتی منطقی جال کو پھینکا جا سکتا ہے، اور حسی مظاہر کے بجائے اس کو فرض کر کے حکمت ہر سال اپنے لئے ایسا عالم بنانے کے زیادہ قابل ہوتی جاتی ہے جس کے متعلق عقلی دعاوی کئے جا سکتے ہیں میکانیکی فلسفے کے لئے حسی مظاہر خالص دھوکا ہیں۔ وہ اشیا اور اوصاف جن کا ہم جبلی طور پر یقین رکھتے ہیں، ان کا وجود نہیں ہے۔ حقائق صرف ایسے جسموں کے انبوہ ہیں جو ہر وقت موجی یا مسلسل حرکت کرتے رہتے ہیں جن کے بے زبان و بے معنی تغیرات وضع و مقام سے عالم کی تاریخ بنی ہے اور جن کو حرکت کی ابتدائی ترتیبات و عادات سے (جس کو واضح طور پر مان لیا گیا ہے) ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ہزارہا برس گزرے جب انسان نے فطرت کے تسلسل و ترتیبات کی ابتری کو ایسی صورت میں ڈھالنا شروع کیا تھا جو قابل فہم معلوم ہو۔ عقلی نظام کے انھوں نے تصور میں بہت سے ابتدائی نمونے فرض کئے۔ اشیا کے مابین بہت سے غایتی اور جمالیاتی روابط علی جوہری رشتے منطقی اور ریاضیاتی اضافات مانے۔ ان تصوری نظاموں

میں سب سے زیادہ امید افزا بلا شبہ زیادہ پر مغز یعنی علوفتی تھے۔ اور سب سے غیر دلچسپ اور سب سے کم امید دلانے والے ریاضیاتی تھے۔ لیکن آخر الذکر کے استعمال کی تاریخ مستقل طور پر آگے بڑھنے والی کامیابیوں کی ہے۔ اس کے برخلاف براز علوفت نظاموں کی تاریخ نسبتاً غیر نتیجہ خیزی اور ناکامی کی ہے۔ مثلاً ہر کے ان حصوں کو لو جن سے تم کو انسان ہونے کی حیثیت سے سب سے زیادہ دلچسپی ہے اور ان کو مکمل وغیر مکمل غایات وسائل بلند و پست جمیل و قبیح ایجابی و سلبی ہم آہنگ وغیر ہم آہنگ موزوں وغیر موزوں فطری وغیر فطری وغیرہ میں تقسیم کرو تو تمھارے تمام نتائج بے سود ہوں گے۔ تصوری عالم جنس قیمتی امتیازی خواص رکھتا ہے، جو چیز قیمتی ہے اس کو محفوظ رکھنا چاہیے۔ معمولی چیزوں کو اس کی خاطر قربان کر دینا چاہیے اس کی خاطر استثنا کرنے چاہییں۔ اس کا قیمتی ہونا، دوسری چیزوں کے اعمال وغیرہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن تمھارے قیمتی معروضا کو حقیقی عالم میں اس قسم کی کسی چیز سے سابقہ پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے۔ فطری اشیا کو علوفتی اخلاقی جمالیاتی ناموں سے جتنا چاہے موسوم کرو۔ اس سے کسی قسم کا فطری نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ ممکن ہے یہ اس قسم کی ہوں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو، لیکن وہ اس قسم کی قسم نہیں ہیں، اور اس قسم کے نظام بنانے والوں میں سے آخری یعنی ہیگل صریحی طور پر منطق کی تردید کرنے پر مجبور ہو گیا تاکہ ان ناموں سے جن سے وہ اشیا کو موسوم کرتا تھا نتائج استنباط کر سکے۔

لیکن جب اشیا کو تم ریاضیاتی اور میکانیکی ناموں سے موسوم کرتے اور ان کے متعلق کہتے ہو کہ اتنے مجسم ٹھیک ان مقامات پر ہیں، اور ٹھیک ایسی رفتاروں سے راستے پر ایسی شکلیں بناتے ہیں، تو صورت حال بالکل بدل جاتی ہے۔ فطرت سے ان تمام استنباطات کی تصدیق ہو جاتی ہے جو تم آئندہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہو، اور تمھاری فراست اپنا انعام پالیتی ہے۔ جن ناموں سے تم نے اپنی اشیا کو موسوم کیا تھا، وہ ان کے تمام نتائج کی تحقیق کرتی ہیں۔ جدید میکانیکی طبیعی فلسفہ جس پر ہم سب کو اس قدر ناز ہے کیونکہ یہ سحابی تخلیق کائنات، بقائے توانائی، حرارت اور گیسوں کے حرکی نظریے وغیرہ پر حاوی ہے، یہ کہہ کر آغاز بحث کرتا ہے کہ واقعات

صرف ابتدائی محسوسات کی ترتیبات اور حرکات ہیں، اور قوانین صرف حرکت کے تغیرات ہیں جو ترتیبات میں تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ یہ فلسفہ جس نصب العین کے لئے ساعی ہے، وہ عالم کا ریاضیاتی ضابطہ ہے، جس کے ذریعے سے اگر ایک دئے ہوئے لمحے میں تمام ترتیبات وحرکات معلوم ہوں، تو کسی آئندہ لمحے کی ترتیبات وحرکات کا محض اس کے ضروری ہندسی حسابی اور منطقی معانی پر غور کر کے حساب لگانا ممکن ہوگا۔ ایک بار جب عالم اس عریاں شکل میں ہمارے پاس آجائے گا، تو ہم اپنا ادلی اضافات کا حال اس کی تمام حدود پر پھیلا سکیں گے، اور اس کے ایک پہلو سے دوسرے پہلو پر داخلی فکری لزوم سے پہنچ جائیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا عالم ہے جس میں عقلی مواد بہت ہی کم ہے۔ عطوفتی واقعات واضافات کا ایک وار میں قتل عام ہو جاتا ہے۔ لیکن جو عقلیت حاصل ہوتی ہے وہ بہ اعتبار صورت اس قدر مکمل ہوتی ہے، کہ بہت سے ذہنوں کے لئے یہ نقصان کی تلافی کر دیتا ہے، اور مفکر کو ایسی بے مقصد کائنات کے تصور کو قبول کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے جس میں وہ تمام اشیا اور اوصاف جن سے لوگوں کو محبت ہوتی ہے محض ہمارے تخیل کے دھوکے ہیں، جو غبار کے اتفاقی بادلوں سے وابستہ ہوتے ہیں، جن کو ابدی کائناتی موسم اتنی ہی بے پروائی سے منتشر کر دے گا، جتنی بے پروائی سے اس نے ان کو جمع کیا ہے۔

عوام کا یہ خیال کہ حکمت ذہن پر خارج سے عائد ہوتی ہے، اور یہ کہ ہمارے اغراض کو اس کی تعمیرات سے کوئی تعلق نہیں ہے، بالکل ہی مہمل ہے۔ یہ یقین کرنے کی آرزو کہ اشیائے عالم ایسی جنسوں سے تعلق رکھتی ہیں، جو داخلی عقلیت سے باہم مربوط ہوتی ہیں، حکمت اور عطوفتی فلسفہ دونوں کی بنیاد ہے۔ اور ابتدائی محقق اس امر کا ایک تندرست احساس باقی رکھتا ہے کہ جو مواد اس کے ہاتھ میں ہے وہ کس قدر لچک رکھتا ہے۔

ہیلم ہولٹز اپنی اس چھوٹی سی تصنیف کی ابتدا میں جس نے بقائے توانائی کی بنیاد رکھی ہے، کہتا ہے کہ یہ کام طبیعی علوم کا ہے، کہ ان اسباب کی تلاش کریں جن کے ذریعے سے فطرت کے خاص خاص اعمال کو کلی قاعدوں سے منسوب کیا جا سکتا ہے

اور پھر ان سے استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے قاعدے (مثلاً انعکاس و انعطاف نور کے قوانین یا گیسی حجموں کے متعلق ہیر بوئی اور گے لیوزاک کے قوانین) ظاہر ہے کہ مظاہر کی تمام قسموں پر حاوی ہونے کے لئے عام تعقل ہیں۔ ان کی تلاش ہماری حکمت کے اختیاری حصے کا کام ہے۔ اس کا نظری حصہ اعمال کے مرئی نتائج سے ان کے نامعلوم اسباب کا پتا چلانے کی یعنی علیت کے قانون کے ذریعے سے ان کے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ نظری طبیعیات کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ اعمال فطرت کے آخری غیر متغیر اسباب کو دریافت کرے۔ آیا تمام اعمال درحقیقت ایسے اسباب سے منسوب ہو سکتے ہیں، بہ الفاظ دیگر آیا فطرت کامل طور پر قابل فہم ہے، یا ایسے تغیرات ہیں، جو علیت لازمی کی گرفت میں نہیں آتے اور خودکاری یا اختیار کے حلقے میں آتے ہیں، اس کے فیصلے کا یہ موقع نہیں ہے۔ لیکن بہر حال یہ بات واضح ہے کہ وہ حکمت جس کا مقصد یہ ہے کہ فطرت کو قابل فہم ظاہر کرے، اس کا اس کے قابل فہم ہونے کے مسلمہ سے ہونا لازمی ہے، اور وہ اس کے مطابق نتائج اخذ کرے گی یہاں تک کہ ناقابل تردید واقعات سے اس طریقے کی خامیاں ظاہر نہ ہو جائیں ...... اس کے بعد یہ مسلمہ کہ فطری مظاہر کی غیر متغیر انتہائی اسباب میں تحویل ہونی چاہیے، خود کو اس طرح سے ڈھالتا ہے کہ جن قوتوں میں زمانے سے تغیر نہیں ہوتا، وہ یہ اسباب ہونے چاہییں۔ اب حکمت میں ہم کو مادے کے ایسے حصے مل چکے ہیں، جن میں غیر متغیر قوتیں (یعنی غیر فانی اوصاف) ہیں، اور ان کو ہم نے (کیمیاوی) عناصر کے نام سے موسوم کیا ہے۔ پس اگر عالم کو ایسے عناصر سے بنا ہوا فرض کریں جن کے اوصاف غیر متغیر ہوں، تو ایسے عالم میں صرف میکانی تغیرات ممکن رہ جاتے ہیں یعنی حرکات اور جو خارجی اضافات قوتوں کے عمل کو متاثر کر سکتی ہیں وہ بھی مکانی ہیں، یا بہ الفاظ دیگر قوتیں حرکی ہیں، جن کے اثر کا مدار صرف ان کے مکانی اضافات پر ہے۔ اس سے بھی زیادہ صحت کے ساتھ کہا جائے تو یہ کہیں گے کہ مظاہر فطرت کی تحویل مادی نقطوں کی ایسی حرکات میں ہونی چاہیے، جن کی حرکی قوتیں غیر متغیر ہوں اور یہ قوتیں صرف مکانی اضافات کے مطابق عمل کریں ...... لیکن نقطے اپنے فاصلوں کے علاوہ اور کوئی

باہمی مکانی اضافت نہیں رکھتے........ اور وہ حرکی قوت جو یہ ایک دوسرے پر صرف کرتے ہیں وہ تغیر فاصلہ کے علاوہ اور کسی شے کا باعث نہیں ہو سکتی یعنی یہ یا تو قوت جاذب ہو یا قوت دافع ہو.......... اور اس کی شدت کا مدار صرف فاصلے پر ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے آخر کار طبیعیات کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے کہ مثلاً ہر کو غیر متغیر جاذب یا دافع قوتوں سے منسوب کرے جن کی شدت فاصلے کے ساتھ متغیر ہوتی ہے۔ اس کام کا انجام پا جانا فطرت کے کامل طور پر سمجھ میں آ سکنے کی شرط ہے۔"

اس موضوعی دلچسپی کو جو اس مسلمہ کے اختیار کرنے کا باعث ہوئی ہے، اس سے زیادہ صفائی کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ مفروضے کو جو شے حکمی بناتی ہے اور محض شاعرانہ نہیں رہنے دیتی' اور جو چیز ہیلم ہولٹز اور اس کی قسم محققین کو حکمی محقق بناتی ہے' وہ یہ ہے کہ اشیائے فطرت اسی طرح سے عمل کرتی ہوئی پائی جاتی ہیں' گویا وہ اسی قسم کی ہوں جیسا کہ ان کو مسلم مانا گیا ہے۔ وہ اسی طرح سے عمل کرتی ہیں' جس طرح سے محض جاذب اور دافع سالمات عمل کرتے۔ اور جس حد تک اس امر کی جانچ کے لیے ان کی کافی وضاحت کے ساتھ مکثراتی اصطلاحات میں ترجمانی کی گئی ہے' اس حد تک ایک عجیب و غریب تصوری شے یعنی ان کے باہمی فاصلوں اور اسراعات کا ریاضیاتی مجموعہ ان کی تمام حرکات میں مستقل پایا گیا ہے۔ یہ مجموعہ مکثرات زیر بحث کی مجموعی توانائی کہلاتا ہے۔ اس کا استقلال یا قرار مکثرات اور مرکزی قوتوں کے مفروضے کو وہ نام دیتا ہے جس سے کہ اس کا منطقی طور پر استنباط کیا گیا ہے۔

کسی ریاضیاتی میکانیکی نظریے کو لو' اس کو ہمیشہ ایک ہی طرح کا پاؤ گے یہ سب کے سب حسی تجربات کی دوسری صورتوں میں ترجمانیاں ہوتے ہیں یعنی ایسی حدود کی جگہ جن میں جنس عدد صورت مساوات وغیرہ کی اضافات نہ ہوں ایسی حدود کو دینا جن میں یہ اضافات پائے جائیں' اور ان کے ساتھ یہ بیانات ہوتے ہیں کہ جو صورت تجربے میں آتی ہے وہ غلط ہے' اور تصوری صورت صحیح ہے' جن کی تائید نئے حسی تجربات کے ظہور سے ہوتی ہے جو ٹھیک ان اوقات اور

مقامات میں کئے جاتے ہیں جن میں منطقی طور پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان کے تصوری متلازمات کو ہونا چاہیے۔ اس طرح سے موجی مفروضے تاریکی اور رنگ کے حلقوں، سیدھی انتشاروں اور یا آواز جسموں میں جو ہمارے پاس سے ہٹ رہے ہوں تغیرات امتداد وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ کثراتی مفروضے وخانی کثافت انجمادی نقطے وغیرہ کی پیشین گوئیوں کا موجب ہوتے ہیں۔ جو سب کی سب صحیح ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح یہ عالم ذہن کے لئے زیادہ منظم اور معقول ہوتا جاتا ہے، اور جیسے ہی یہ اس کے اس قدر اکم اور سادہ مظاہر سے بنے ہوئے ہونے کا تعقل کرتا ہے، جیسے کہ ایسے اجسام ہیں جن میں تعداد اور آگے پیچھے حرکت کے علاوہ اور کوئی اوصاف ہی نہیں ہیں تو یہ اس کی ایک خصوصیت پر سے دوسری خصوصیت تک استخراجی لزوم کے ساتھ گذرنے لگتا ہے۔

مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ

لیکن حدود کے مابین ان تصوری اضافات کے ساتھ ساتھ جن کی دنیا تصدیق کرتی ہے، دوسرے تصوری اضافات بھی ہیں جن کی ہنوز اس طرح سے تصدیق نہیں ہوئی ہے۔ میری مراد ان دعاوی سے ہے (جو محض مقابلے کے نتائج کو ظاہر نہیں کرتے) جن کو ایسے مابعد الطبیعیاتی اور جمالیاتی اصول موضوعہ میں بیان کیا ہے جیسے کہ "اشیا کا اصول ایک ہے"، "موجودات کی مقدار غیر متغیر ہے"، فطرت سادہ اور غیر متغیر ہے، فطرت مختصر ترین راستوں سے عمل کرتی ہے" "عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آتی"، کسی ایسی چیز کا ارتقا نہیں ہوسکتا، جس کی صلاحیت پہلے سے موجود نہ ہو۔" "جو چیز معلول میں ہے وہ علت میں بھی ہونی چاہیے"، "ایک شے وہیں عمل کرسکتی ہے جہاں پر یہ ہوتی ہے۔" "ایک شے اپنی ہی قسم کی شے کو متاثر کرسکتی ہے"، علت کے رکنے پر معلول خود بخود رک جائے گا۔ فطرت زقندیں نہیں بھرتی، اشیا ممیز اور منتقل جنسوں سے تعلق رکھتی ہیں، کوئی شے نہ تو بغیر علت

کے ہے اور نہ واقع ہوتی ہے، عالم تمام و کمال عقلاً قابل فہم ہے، وغیرہ۔ اس قسم کے اصول جن کو جی بھر کر بیان کیا جا سکتا ہے، صحیح معنی میں عقلیت کے اصول موضوعہ ہیں نہ کہ واقعات کے متعلق دعوے۔ اگر فطرت ان کے مطابق عمل نہ کرے تو یہ اس حد تک زیادہ قابل فہم ہوگی۔ فی الحال ہم اس کے مظاہر کا اس طرح سے تعقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ ان کے مطابق عمل کرتی ہے ایک حد تک ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً متعدد موجودات کے بجائے جس کو نہایت ہی مبہم طور پر غیر متغیر مانا گیا ہے، فطرت ہم کو فاصلوں اور رابعوں کے اس عجیب و غریب مجموعے کو فرض کرنے دیتی ہے جس کو ہم بہتر اصطلاح نہ ہونے کی وجہ سے نو زمانی کہتے ہیں۔ معلول کے علت میں داخل ہونے کے بجائے جیسے ہی فطرت ہم میں یہ تعقل پیدا کرتی ہے کہ علت و معلول کے مکثرات ایک ہی ہیں، جن کے اندر وضع و مقام کی تبدیلی ہو جاتی ہے، وہ یہ کہنے کا موقع دیتی ہے کہ معلول علت ہے۔ مگر ان تمام ابتدائی کامیابیوں کے گرد ایسے واقعات کا ایک وسیع میدان ہے جو ہنوز عقلی نہیں بنے ہیں جن کے اجزا محض یکجا ہیں، اور جن کے ایک جزو سے دوسرے جزو تک کسی معقول تصوری راستے سے نہیں آ سکتے۔ کثرتی عالم کا بھی یہی حال ہو جاتا ہے، جیسے ہی اس کے معلولات کے طور پر ہم فہم عام کی ان پر فریب اشیا کا اضافہ کرتے ہیں، جنھیں اس کی خاطر ہم کو ذبح کرنا پڑا تھا۔

یہ بات نہیں ہے کہ یہ عقلیت کے زیادہ مابعد الطبیعیاتی اصول موضوعہ بالکل بنجر ہوں اگرچہ اس وقت یہ کافی طور پر بنجر تھے جب یہ اس طرح سے استعمال ہوتے تھے، جس طرح سے اہل مدرسہ ان کو استعمال کرتے تھے یعنی واقعے کے بدیہی دعاوی کے طور پر۔ یہ نصب العینوں کی حیثیت سے ایک طرح کی زرخیزی رکھتے ہیں اور ہمیں ہمیشہ بے چین اور کوشاں رکھتے ہیں تاکہ عالم حس کو از سر نو ڈھالتے رہیں یہاں تک کہ اس کے خطوط کے زیادہ مطابق ہو جائیں۔ مثلاً اس اصول کو لو کہ علت کے بغیر کچھ واقع نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق ہم کوئی متعین تصور نہیں رکھتے کہ ہماری علت سے کیا مراد ہے، یا علیت کس شے پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ اصول مظاہر کے مابین اس سے گہرے تعلق کا مطالبہ کرتا ہے جتنا کہ عادی زمانی تسلسل بظاہر ہم کو معلوم ہوتا ہے۔ لہذا لفظ علت ایک نامعلوم دیوتا کی قربان گاہ ہے۔ یا ایک

خالی جگہ ہے جو اس بت کا پتا دے رہی ہے جس کے یہاں دیکھنے کی توقع تھی۔ حدود و تسلسل میں اگر کوئی حقیقی داخلی ربط دریافت ہوتا تو اس مفہوم کے طور پر قبول کر لیا جاتا جس کے لئے لفظ علت رکھا گیا تھا۔ پس ہم تلاش کرتے رہتے ہیں، اور مکثراتی نظامات میں ہم کو داخلی ربط کا ایک تصور ملتا ہے کہ تغیر ترتیب کے باوجود مادے کی عینیت باقی رہتی ہے۔ شاید اگر اور تلاش کریں تو ہمیں داخلی ربط کی دوسری قسمیں بھی مل جائیں، حتیٰ کہ ممکن ہے، مکثرات اور ان ثانوی اوصاف وغیرہ کے مابین مل جائیں جو یہ ہمارے ذہنوں پر پیدا کرتے ہیں۔

اس امر کو جتنی بار بھی دہرایا جائے تو نامناسب نہیں کہ ہمارے عقلی اضافات کے تصوری نظاموں میں کسی ایک کا حقیقی عالم پر کامیابی کے ساتھ منطبق ہونا ہماری اس امید کو حق بجانب قرار دیتا ہے کہ دوسرے نظام بھی منطبق ہو سکیں گے۔ مابعد الطبیعیات کو طبیعیات سے ہمت کا سبق لینا چاہیئے، اور صرف اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ میرا کام طبیعیات کے مقابلے میں طویل تر ہے۔ یہی نہیں کہ فطرت کو از سر نو ڈھالا جا سکتا بلکہ یقیناً ڈھالا جائے گا اور اس نقطے سے بہت آگے جہاں تک کہ اب پہنچ چکے ہیں۔ ٹھیک کس حد تک ایسا ہوگا؟ یہ ایسا سوال ہے جس کا حکمت اور فلسفے کی پوری تاریخ جواب دے سکتی ہے۔ ہمارا کام چونکہ نغمیات سے متعلق ہے اس لئے ہم اس عظیم تر مسئلے کی دہلیز تک کو پار نہیں کر سکتے۔

اس ذہنی ساخت کے علاوہ جس کی بنا پر ایسے مابعد الطبیعیاتی اصول عالم وجود میں آتے ہیں جیسے کہ ابھی بیان کئے جا چکے ہیں، ایک ایسی ذہنی ساخت بھی ہے جو خود کو جمالیاتی اور اخلاقی اصولوں میں ظاہر کرتی ہے۔

جمالیاتی اور اخلاقی اصول

جمالیاتی اصول دراصل ایسے کلیے ہیں جیسے کہ ایک میراپنے بنجم وسوئم کے ساتھ اچھا معلوم ہوتا ہے یا آلوؤں کے لئے نمک کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ اس طرح سے بنے ہوئے ہیں کہ جب بعض ارتسامات ہمارے ذہن کے سامنے آتے ہیں تو ان میں سے

ایک بعض ارتسامات کو تو اپنا مخالف سمجھتا ہے اور بعض کو موافق۔ ایک حد تک تو اصول عادت سے ان جمالیاتی روابط کی توجیہ ہو جائے گی۔ جب ارتسامات کے ایک مجموعے کا بار بار تجربہ ہوتا ہے تو اس کے ارکان کی یکجائی اچھی معلوم ہونے لگتی ہے یا کم از کم ان کا متفرق ہو جانا ناگوار ہوتا لیکن تمام جمالیاتی احکام کی اس طرح سے توجیہ کرنا تو مہمل بات ہو گی۔ کیونکہ یہ بات مشہور ہے کہ فطری تجربات بہت کم ہمارے جمالیاتی مطالبات کو پورا کرتے ہیں۔ نام نہاد مابعدالطبیعیاتی اصول میں سے بہت سے دراصل جمالیاتی احساس کے اظہارات ہیں۔ فطرت سادہ اور ناقابل تغیر ہے۔ یہ زقندیں نہیں بھرتی یا زقندوں کے علاوہ کچھ بھرتی ہی نہیں۔ یہ قابل فہم ہے، مقداریں نہ تو گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ ایک اصول سے جاری رہتی ہے وغیرہ یہ اصول ہماری اس حس کے علاوہ اور کسی چیز کو ظاہر کرتے ہیں کہ ہماری عقل کو کیا اور کیسا بھلا معلوم ہوتا اگر اس کا اس قسم کی فطرت سے سابقہ ہوتا۔ اس احساس کی موضوعیت اس امر کے منافی نہیں ہے کہ بعد کو فطرت خارجی اعتبار سے بھی ایسی ثابت ہو جائے۔

ہماری ذہنی ساخت جن اخلاقی اصول کو پیدا کرتی ہے ان کی بھی کلیتہ اس امر سے توجیہ نہیں ہوتی کہ عادتی تجربات نے داخلی روابط پیدا کر دیے ہیں۔ صواب محض معمولی اور خطا محض انوکھا پن نہیں ہے، اس قسم کی عینیت کے ثابت کرنے کے لئے کتنے ہی واقعات کیوں نہ پیش کر دیے جائیں۔ اور نہ اخلاقی احکام وہ ہیں جن سے رائے عامہ ہمیشہ اور نہایت شدت سے ہم کو متاثر کرتی ہے۔ ایک شخص کو سب سے زیادہ مخصوص اور عدیم المثال اخلاقی فیصلے صرف عدیم المثال صورتوں اور شاذ و نادر موقعوں پر کرنے پڑتے ہیں، جہاں کوئی مشہور مقولہ کام نہیں دیتا، اور صرف غیبی ہاتف ہی بول سکتا ہے، اور یہ اکثر بالکل غیر معمولی کردار کی تائید میں بولتا ہے، جو عین عام کے لئے عموماً بالکل مہلک ہوتا ہے۔ جو قوتیں اس نتیجے کے پیدا کرنے میں ساز کرتی ہیں، وہ ابتدائی تصورات کے مابین جو صورت حال کے معطیات ہوتے ہیں، لطیف ہمنوائیاں اور بے آہنگیاں ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بعض ہمنوائیوں کو عادت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کے متعلق ہماری حسیت یقیناً غیر معمولی قسم کی ہوتی ہے

جو ایسے دماغی عمل سے منضایف ہوتی ہے، جو اس قدر ثانوی ہوتا ہے جیسا کہ وہ عمل ہوتا ہے، جو لطیف موسیقی کے نغموں کے فرقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ خارجی اضافات کے مجتمع ہونے کی کثرت سے بلند تر اخلاقی حسیت کی اسی طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی جس طرح سے بلند تر موسیقی کی حسیت کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً عدالت یا انصاف کے فیصلوں کو لو۔ جبلی طور پر ہر شخص ہر معاملے کا اس اعتبار سے مختلف فیصلہ کرتا ہے جس اعتبار سے یہ ایک شخص کی اپنی ذات سے یا کسی دوسرے کی ذات سے متعلق ہوتا ہے۔ تجربی طور پر انسان یہ دیکھتا کہ ہر شخص ایسا ہی کرتا ہے، لیکن آہستہ آہستہ اس پر یہ فیصلہ منکشف ہوتا ہے، کہ میرے لئے کوئی ایسی بات جائز نہیں ہو سکتی جو ایسے ہی حالات میں کسی دوسرے شخص کے لئے جائز نہ ہو" یا یہ کہ میری خواہش کی تکمیل کسی اور کی خواہش کی تکمیل سے زیادہ ضروری نہیں ہے، یا یہ کہ جس چیز کا کسی دوسرے شخص کا میرے لئے انجام دینا معقول ہے، اس کا میرے لئے بھی اس کی خاطر انجام دینا معقول و مناسب ہے، اور اس کے ساتھ ہی پورا عادتی انبار الٹ جاتا ہے۔ لیکن اس کا الٹ جانا سامنے کے دروازے والے عمل کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ پشت کے دروازے کے عمل کی بنا پر ہوتا ہے۔ بعض ذہن منطقی معقولیت و عدم معقولیت کے لئے غیر معمولی طور پر حساس ہوتے ہیں۔ جب وہ ایک شے کو ایک قسم کے تحت لا چکتے ہیں، تو ان کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کی قسم خیال کریں، ورنہ وہ بالکل گھبراہٹ محسوس کرنے لگتے ہیں۔ بہت سے اعتبارات سے ہم اپنے آپ کو دوسرے انسانوں کے زمرے میں داخل سمجھتے ہیں، اور خود کو اور ان کو ایک نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں اور ہم میں یہ مشابہت ہے کہ ہمارا آسمانی باپ ایک ہے، ان سے بھی اپنی پیدائش کے متعلق اسی طرح سے مشورہ نہیں کیا گیا، جس طرح سے ہم سے نہیں کیا گیا۔ اپنے مواہب فطری پر ہماری طرح سے وہ بھی خود کے مرہون نہیں ہو سکتے اور نہ خود کو الزام دے سکتے ہیں۔ ان کے اندر بھی وہی خواہشیں آلام اور لذتیں ہیں۔ مختصر یہ کہ لاتعداد اساسی اضافات میں ہم اور وہ مشابہ ہیں۔ لہذا یہ چیزیں اگر ہمارا اصل جوہر ہوں، تو کسی ایسے قضیے میں جس میں کہ ہم میں سے کوئی ایک داخل ہو، ہم ان کی جگہ اور وہ ہماری جگہ لے سکیں۔ جو ہر منتخبہ جتنا زیادہ اساسی

اور عام ہوگا، اور استدلال جتنا سادہ ہوگا اسی قدر وہ انصاف. شدت سے انتہا پسندانہ اور غیر مشروط ہوگا جس کی آرزو کی جا رہی ہے[1]۔ زندگی ایسے نتائج جو مختلف صورتوں کے تعقل کرنے کے مجرد طریقوں پر مبنی ہوتے ہیں، اور ایسے نتائج کے مابین جو ان کے خلاف منفرد واقعات ہونے کی حیثیت سے ان کے جبلی ادراک پر مبنی ہوتے ہیں، ایک مستقل کشمکش ہے۔ منطقی جو انصاف کے لئے حجت کرتا ہے اس شخص کو جو واقعہ اور خاص مثال سے کام لیتا ہے اور اور جو استدلال میں عموماً کمزور ہوتا ہے، ہمیشہ لفاظ اور میکانیکی معلوم ہوتا ہے۔ بعض اوقات مجرد تعقل کرنے والے کا راستہ بہتر ہوتا ہے، اور بعض اوقات صاحب جبلت کا۔ لیکن جس طرح سے ہم نے استدلال کا مطالعہ کرتے وقت کسی ایسے نشان کا تعین کرنا دشوار پایا تھا جس کے ذریعے سے ایک صورت حال کے صحیح تعقل کو گڑبڑ اور انتشار سے ممیز کر سکیں اسی طرح سے ہم یہاں اس امر کا تصفیہ کرنے کے لئے کہ ایک مقرون صورت حال کو کس وقت علیحدہ سمجھنا اخلاقی اعتبار سے مفید ہوتا ہے، اور کس وقت دوسری صورتوں کے ساتھ ملا کر مجرد قسم شمار کرنا مناسب ہوتا ہے کوئی عام اصول نہیں بنا سکتے۔

جس طرح سے ہم اپنے جمالیاتی اور اخلاقی احکام تک پہنچتے ہیں اس پر کافی وشافی بحث کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب کی ضرورت ہوگی جس کو اس کتاب میں شامل کرنا دشوار ہے۔ بس اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ احکام معروضات فکر کے مابین داخلی ہم آہنگیاں اور اختلاف ظاہر کرتے ہیں، اور یہ کہ اگرچہ خارجی ترتیبات بار بار کے اعادے سے ہم آہنگ معلوم ہونے لگتی ہیں، مگر تمام ہم آہنگیاں اس طرح سے پیدا نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان کے متعلق ہمارا ذہنی

لہ۔ ایک صاحب نے مجھ سے بیان کیا کہ ہارورڈ کے مدرسۂ طبی عورتوں کے لئے کھولنے کے واسطے میرے پاس قطعی دلیل ہے۔ اور وہ دلیل یہ ہے "کیا عورتیں انسان نہیں ہیں اس کو ہی کو تسلیم کرنا پڑا، تو کیا وہ انسانیت کے تمام حقوق کی مستحق نہیں ہیں؟" میرے دوست نے بیان کیا کہ مجھے کبھی کوئی شخص ایسا نہیں ملا جو اس استدلال کا کامیابی کے ساتھ جواب دے سکتا ہو۔

احساس ایک ثانوی اور عارضی فعل ہے۔ جہاں حقیقی عالم کے متعلق ہمنوائیوں کا دعویٰ کیا جاتا ہے، تو وہ ظاہر ہے کہ جس حد تک وہ تجربے سے ماورا ہوتے ہیں محض عقلیت کے مسلمات ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مسلمات کی مثال حسب ذیل اخلاقی دعوے ہیں۔ "انفرادی اور عام خیر ایک ہے"۔ "مسرت اور اچھائی کا ایک ہی موضوع کے اندر جمع ہونا لازمی ہے"۔

گذشتہ کا خلاصہ

اب میں اس ترقی کو جمع کرکے جو ہم نے اب تک کی ہے ان اہم نتائج کا خلاصہ بیان کیئے دیتا ہوں جن تک ہم پہنچے ہیں۔

اس معنی میں ذہن ایک خلقی ساخت رکھتا ہے کہ اگر اس کے بعض معروضات پر ایک خاص طریق سے غور کیا جائے، تو یہ متعین نتائج کا باعث ہوتا ہے، اور انھیں معروضات کو لیا جائے تو ان کے سوائے اور کوئی نتیجہ ممکن نہیں ہوتا۔

نتائج اضافات ہوتے ہیں جن کو انتاج اور موازنے کے احکام کے طور پر صادر کیا جاتا ہے۔

احکام انتاج خود قوانین منطق کے تحت الحکم ہوتے ہیں۔

احکام موازنہ کا اظہار اصطفافات اور علم حساب وہندسہ میں ہوتا ہے۔

مسٹر اسپنسر کی یہ رائے کہ ہمارا تصورات کے مابین اصطفافی منطقی اور ریاضیاتی اضافات کا شعور اس کثرت پر مبنی ہوتا ہے، جس کثرت سے ان کے مطابق خارجی تصورات ہمارے ذہنوں کو متاثر کر چکے ہیں، ناقابل فہم ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے ان اضافات کے شعور کی پیدائش فطری طور پر ہوتی ہے۔ مگر اس کی تلاش ان داخلی قوتوں میں کرنی چاہیئے جن کی وجہ سے دماغ کا نشو ونما ہوا ہے، اور ائتلاف بہیم کے ان راستوں میں نہ کرنی چاہیئے، ممکن ہے کہ جو خارجی مہیجات سے اس عضو میں بن گئے ہوں گے۔

لیکن ہمیں ان اضافات کی حس کسی طرح سے بھی ہوئی ہو، مگر خود اضافات

ذہن کے اندر گویا خطوط انشقاق کا ایک مقررہ نظام ہیں، جن کے ذریعے سے ہم فطری طور پر ایک شے سے دوسری شے پر آتے ہیں اور جو اشیا ان خطوط انشقاق سے مربوط ہوتی ہیں، وہ اکثر کسی باقاعدہ زمانی و مکانی ائتلاف سے مربوط نہیں ہوتیں۔ اس لیے ہم اشیا کے تجربی نظام میں، اور اس نظام میں جو ان کا عقلی نظام مقابلہ سے امتیاز کرتے ہیں، اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے اول الذکر کی آخرالذکر میں ترجمانی کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ دونوں میں یہ ہماری عقل سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

اشیا کا اقسام میں اصطفاف (خصوصاً اگر اقسام کے سلسلے ہوں یا یہ تدریجی طور پر ایک دوسرے میں شامل ہوتی جاتی ہوں) ان کے تعقل کرنے کا زیادہ معقول طریقہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ ان کو محض ترتیب دیا جائے یا زمان و مکان میں افراد کے طور پر علیحدہ کر لیا جائے، جو ان کے ابتدائی اور بے ڈھنگے ادراک کا نظام ہے۔ اشیا کو ایسی حدود کے تحت لانا جن کے مابین ایسی اصطفافی اضافات ان کے بعیدی اور بالواسطہ تعلقات کے ساتھ ہوں، ان کے زیادہ عقلی نظم کے تحت لانے کا طریقہ ہے۔

عالم حرکت میں ٹھوس اجسام ایسی حدود ہوتے ہیں۔ اور میکانیکی فلسفہ ہی فطرت کے اس طرح سے تعقل کرنے کا طریقہ ہے، کہ اس کے اجزا کو ہماری ذہنی ساخت کے انشقاق کے نسبۃً زیادہ فطری خطوط پر ترتیب دیں۔

دوسرے فطری خطوط اخلاقی اور جمالیاتی اضافات ہیں۔ فلسفہ اشیا کے اس طرح سے تعقل کرنے کی ابھی تک کوشش کر رہا ہے، تاکہ یہ اضافات ان کے مابین بھی مستحق معلوم ہو سکیں۔

جب تک اشیا کا اس طرح سے کامیابی کے ساتھ تعقل نہ ہوگا، اس وقت تک اخلاقی اور جمالیاتی اضافات صرف حدود ذہنی کے اندر رہیں گے اور اخلاقی و جمالیاتی اصول حقیقی عالم خارجی کی نسبت سے صرف مسلمات رہیں گے۔

اس طرح سے اولی اور وجدانی طور پر لابدی حقائق کا ایک بڑا مجموعہ ہے، اصولاً یہ صرف حقائق موازنہ ہیں اور ابتداءً یہ ایسی اضافات کو ظاہر کرتی ہیں، جو محض ذہنی حدود کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن فطرت اس طرح سے عمل کرتی ہے کہ

جیسے اس کے بعض حقائق ان ذہنی حدود کے بالکل عین ہوں۔ جس حد تک وہ ایسا کرتی ہے، ہم فطری واقعات کے متعلق اولی دعوی کر سکتے ہیں۔ فلسفہ اور حکمت دونوں کا کام یہ ہے کہ قابل شناخت حدود کو زیادہ سے زیادہ کیا جائے۔ اب تک تو اشیائے فطرت کو ذہنی حدود کے عطوفتی نظام کے مقابلے میں میکانیکی نظام کے مطابق کرنا زیادہ آسان ثابت ہوا ہے۔

عقلیت کا وسیع ترین مسلمہ یہ ہے کہ کسی تصوری نظام کے نمونے کی طرح پورا کا پورا عالم عقلی طور پر قابل فہم ہے۔ فلسفوں کے مابین کل معرکہ آرائی اس اعتقادی امر کے متعلق ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہمیں ابھی سے عقلیت کا راستہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ میکانیکی طریقے کے علاوہ کسی اور راہ کی جستجو محض عبث ہے۔ بعض کو خود یہ واقعہ ہی غیر معقول معلوم ہوتا ہے، کہ ایک عالم کا وجود ہے۔ ان ذہنوں کو وجود کے مقابلے میں عدم زیادہ قرین فطرت معلوم ہوتا ہے۔ کم از کم ایک فلسفی یہ کہتا ہے کہ اشیا کا ربط بہر حال غیر معقول ہے اور یہ کہ ایک عالم روابط و اضافات کو کبھی قابل فہم نہیں بنایا جا سکتا۔

اس گفتگو پر جہاں تک ہماری عضوی ذہنی ساخت کے نظری حصے کا تعلق ہے اس لایحۂ عمل کو مکمل مان لیا جا سکتا جس کا میں نے باب کے شروع میں اعلان کیا تھا۔ یہ نہ تو ہمارے تجربے پر مبنی ہوگی، اور نہ ہمارے اسلاف کے۔ اب میں عضوی ذہنی ساخت کے عملی حصوں کا ذکر کرتا ہوں۔ یہاں پر صورت حال کسی قدر مختلف ہے۔ اور ہم اپنے نتیجے کو اگرچہ یہ ایسی جہت میں واقع ہے، وثوق کے ساتھ ظاہر نہیں کر سکتے۔

اختصار اور سادگی کے پیش نظر میں جبلتوں کی صورت کو لیتا ہوں اور یہ فرض کر کے کہ متعلم کے ذہن میں باب ۲۴ اچھی طرح سے محفوظ ہے، میں نفس معاملہ پر گفتگو شروع کرتا ہوں۔

جبلتوں کی اصل

(۱) جبلتوں میں سے ہر ایک یا تو خاص طور پر مکمل صورت میں پیدا کی گئی ہوگی۔

(۲) یا اس کا تدریجی طور پر ارتقا ہوا ہوگا۔

چونکہ پہلی صورت تو اس زمانے میں متروک سمجھی جاتی ہے لہذا میں براہ راست دوسری صورت پر بحث کرتا ہوں۔ اس ذیل میں کہ جبلتوں کا ارتقا کس طرح سے ہوا ہوگا دو مشہور رائیں جو لامارک اور ڈارون کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں۔

لامارک کا بیان یہ ہے کہ حیوانوں کو احتیاجیں لگتی ہیں ان کی تشفی کے لئے ان میں ایسی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو خود گور رفتہ رفتہ ایسے رجحانات میں بدل دیتی ہیں جن کو وہ نہ تو روک سکتے ہیں اور نہ بدل سکتے ہیں۔ یہ رجحانات ایک بار اکتساب ہونے کے بعد اولاد میں منتقل ہوکر خود کو باقی رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نئے افراد میں ہر قسم کے عمل سے پہلے موجود ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جب تک زندگی کے خارجی حالات یکساں رہتے ہیں ایک ہی قسم کے جذبے ایک ہی قسم کی عادتیں اور جبلتیں ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتی اور دائمی بنتی رہتی ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو منتقلہ ذہانت کا نظریہ کہتے ہیں۔ مسٹر اسپنسر کا بیان لامارک کی نسبت زیادہ واضح ہے۔ اس لئے میں اس کا اقتباس کرتا ہوں۔

"اگر اس مسئلہ پر آغاز بحث کی جائے جس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا، کہ جذبے کی ہر وہ نئی صورت جس کا فرد یا نسل میں ظہور ہوتا ہے، کسی پہلے سے موجود جذبے کی بدلی ہوئی صورت، یا چند پہلے سے موجود جذبوں کا مرکب ہوتی ہے، تو ہمیں یہ معلوم کرکے بہت مدد ملنی چاہئے کہ ہمیشہ پہلے کونسے جذبے موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جمع کرنے کا شوق ادنی حیوانات میں بہت کم ہوتا ہے، اور بچپن میں بھی یہ احساس موجود نہیں ہوتا، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ گود کے بچے سے غصے خوف اور تعجب کا اظہار ہوتا ہے حالانکہ مستقل قبضے کی کوئی خواہش ظاہر نہیں ہوتی، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک ایسا وحشی جانور جس میں کوئی اکتسابی جذبہ نہیں ہوتا گر اس کے ساتھ ہی وہ محبت رشک اور شوق رضا جوئی کو محسوس کر سکتا ہے تو ہم کو یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ جس احساس کی تکمیت سے تشفی ہوتی ہے وہ نتیجۃً سادہ اور گہرے احساسات کی ترکیب کا نتیجہ ہے، ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ جس طرح سے ایک کتے میں جس وقت وہ ہڈی چھپاتا ہے

آیندہ بھوک کی تشفی کا احساس ہونا چاہیئے' اسی طرح سے ان تمام صورتوں میں جہاں کسی چیز پر قبضہ جمایا جاتا ہے' ابتداءً اس احساس کا تصوری ہیجان ضرور ہونا چاہیئے جس کی اس شے سے تشفی ہوگی۔ ہم یہ بھی نتیجہ نکال سکتے ہیں' کہ جب ذہانت ایسی ہوتی ہے کہ مختلف اشیا مختلف اغراض کے لیئے استعمال ہونے لگتی ہیں' جب مثلاً وحشیوں میں مختلف ضروریات کی تشفی ایسی اشیا کے ذریعے سے ہوتی ہے جو اسلحہ پناہ وسکونت لباس اور آرائش کے لئے مخصوص ہوتی ہیں' تو قبضہ کرنے کے فعل کے ساتھ ہمیشہ خوشگوار اتلافات لازم ہو جاتے ہیں' اس لئے یہ ایسا فعل ہو جاتا ہے جو قطع نظر اس غایت کے جو اس سے پوری ہوتی ہے لذت بخش ہوتا ہے اور جب اکتساب کردہ ملکیت ایسی ہوتی ہے کہ محض ایک ہی قسم کی تشفی کے لئے مفید نہیں ہوتی بلکہ تمام تشفیوں کے لئے کارآمد ہوتی ہے' جیسا کہ متمدن زندگی میں ہوتا ہے' تو ملکیت کے حاصل کرنے کی لذت ان تمام لذتوں سے ممیز ہو جاتی ہے' جن کے لئے ملکیت مفید کارآمد ہوسکتی ہے' یعنی یہ کلیۃً ایک علحدہ جذبے کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ یہ بات بالکل معروف ہے کہ ایسے جزائر میں جہاں انسان آباد نہیں ہوتے پرندے اس قدر نڈر ہوتے ہیں' کہ چاہو تو ان کا چھڑی سے شکار کرلو' لیکن چند نسلوں میں ان کے دل میں انسان کا ایسا خوف بیٹھ جاتا ہے کہ وہ اس کو قریب آتا دیکھتے ہی اڑ جاتے ہیں' اور یہ خوف بچوں اور زیادہ عمر والے دونوں قسم کے پرندوں میں عام ہوتا ہے۔ اب اس تبدیلی کو اگر سب سے کم ڈرپوک پرندوں کے مارے جانے اور سب سے زیادہ ڈرپوک پرندوں کے باقی رہنے اور ترقی کرنے سے منسوب نہ کیا جائے' جو اس تھوڑی سی تعداد کے لحاظ سے جو انسان مارتا ہے' ناکافی علت ہے' تو جمع شدہ تجربات سے منسوب کرنا پڑے گا' اور یہ ماننا پڑے گا کہ ہر تجربے کو اس تبدیلی کے پیدا ہونے میں دخل ہے۔ ہمیں یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا' کہ ہر اُس پرندے میں جو انسان کے ہاتھوں زخمی ہو کر بچ نکلتا ہوگا' یا ڈار کے دوسرے افراد کی چیخ پکار سے ڈر جاتا ہوگا' انسانی شکل اور ان آلام کے مابین جو بلاواسطہ یا بالواسطہ انسان کے ذریعے سے پہنچے ہوں ایک اتلاف تصورات قائم ہو جاتا ہوگا۔ اور ہم کو یہ بھی نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ جو حالت شعور پرندے کو اڑ جانے

پر مجبور کرتی ہے' ابتداءً ان المناک ارتسامات کی تصویری محاکات کے علاوہ ہیں ہوتی' جو پہلے انسان کے قریب آنے بعد ہوئے تھے جیسے جیسے المناک تجربات خواہ وہ بلا واسطہ ہوں یا ہمدردانہ زیادہ ہوتے ہیں' یہ تصوری محاکات زیادہ واضح اور پر حجم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح پر جذبہ اپنی ابتدائی حالت میں محض ان آلام کے احیاؤں کا مجموعہ ہے' جن کا سابق میں تجربہ ہو چکا ہے۔ چونکہ نسلہا نسل گذرنے کے بعد اس قسم کے پرندے انسان کے ایذا پہنچانے سے پہلے ہی اس سے ڈرنے لگتے ہیں' اس لئے لازمی طور پر یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ اس نسل کا نظام عصبی ان تجربات سے عضوی طور پر متغیر ہو گیا ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ جب ایک نوجوان پرندہ انسان کو دیکھ کر اڑتا ہے' تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے حواس پر قریب آنے والے انسان سے جو ارتسام پیدا ہوتا ہے' اس میں ابتدائی اضطراری عمل سے ان تمام اعصاب کے جزوی ہیجان تو بھی دخل ہوتا ہے' جو اس کے آبا و اجداد میں اسی قسم کی حالتوں تہیج ہوئے تھے۔ اس جزوی ہیجان کے ساتھ اس کا مبہم شعور ہوتا ہے' اور اس طرح پر جو مبہم شعور ہوتا ہے' وہ اصل جذبے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسا جذبہ جس کے علیحدہ علیحدہ تجربات نہیں ہو سکتے' اسی لئے یہ بظاہر یکجنسی معلوم ہوتا ہے۔ اگر واقعۂ زیر بحث کی اس صورت میں یہ توجیہ ہے تو تمام صورتوں میں یہی توجیہ ہوگی۔ اگر جذبہ یہاں اس طرح سے پیدا ہوا ہے تو تمام صورتوں میں یہ اسی طرح سے پیدا ہوا ہوگا۔ اگر ایسا ہے تو ہم کو مجبوراً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا' کہ مختلف اقوام سے جن جذبی تغیرات کا اظہار ہوتا ہے' اور وہ بلند تر جذبات جو مہذب اور وحشی میں ما بہ الامتیاز ہیں' سب کی توجیہ اسی اصول سے ہونی چاہئے۔ اور اس نتیجے پر پہنچتے ہوئے ہمیں اس امر کا بھی نہایت قوی شبہہ ہوتا ہے' سب جذبے ایک ایک کر کے اسی طرح سے پیدا ہوئے ہوں گے"

ظاہر ہے کہ لفظ جذبے کے معنی یہاں جبلت کے بھی ہیں۔ کیونکہ جن افعال کو ہم جبلی کہتے ہیں' وہ ان جذبات کے مظاہر ہوتے ہیں' جن کی اصل و پیدائش کا حال مسٹر اسپنسر نے بیان کیا ہے۔ اب اگر عادات انفرادی زندگی کے باہر اس طرح سے بار آور ہو سکتی۔ اور اگر نظام عصبی کے وہ تغیرات جن کو والدین کا نظام عصبی اس قدر

تکلیف کے بعد حاصل کرتا ہے بچوں کے اندر بروقت پیدائش تیار ملتے تو عملی اور نظری دونوں اعتبارات سے اس کی قلمرو کی اس وسعت کو جتنی بھی اہمیت دی جاتی مناسب تھا۔ اس صورت میں جبلتیں ثانوی خودکار عادات کے ساتھ ضم ہوجائیں اور ان میں سے اکثر کی اصل کا سمجھنا بالکل آسان ہوتا اور یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ آبا و اجداد کے تجربات کا نتیجہ ہیں جن کو نسلہا نسل کے اعادے اضافے اور ائتلاف نے مکمل کر دیا ہے۔

اسی سے جبلت کے معاصر لمی البعلموں نے ان تمام واقعات کی تحقیق کرنے میں نہایت ہی ہوشیاری سے کام لیا ہے، جن سے ایسی توجیہ کا امکان پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے۔ یہ فہرست اس امر کے لحاظ کرتے ہوئے بہت طویل معلوم نہیں ہوتی کہ نتائج کے کتنے بڑے بوجھ سے اس کو عہدہ برا ہونا ہے۔ فرض کرو کہ آغاز ذخیرہ کرنے اور انسان کے خوف کی جبلتوں سے کرتے ہیں جیسا کہ ابھی مسٹر اسپنسر نے استدلال کیا ہے۔ بعد کی قسم کے دوسرے واقعات ہیں۔ جنگلی مرغ کی وحشت اور جھجک کا مسٹر ٹی اے نائٹ کے گذشتہ ساٹھ سال کے مشاہدے کے دوران میں بڑھ جاتا ہے اور چھوٹے پرندوں کے مقابلے میں بڑے پرندوں کی وحشت میں اضافہ ہے جس کی طرف ڈاروِن نے توجہ دلائی ہے۔ پس اس پر ہم یہ اضافہ کرسکتے ہیں۔

شکاری کتوں میں شکار بتانے اور کھوج لگانے وغیرہ کے رجحانات جو ایک حد تک تو تربیت کی بنا پر ہوتے ہیں، مگر جو عمدہ نسل کے کتوں میں تقریباً تمام کے تمام خلقی ہوتے ہیں۔ انھیں نسلوں کے پلوں کے متعلق اگر ان کی ماں یا باپ کی تربیت میدان میں نہ ہوئی ہو تو یہ بات خراب خیال کی جاتی ہے۔

گھوڑوں اور مویشی کی پلی ہوئی نسلوں کی غریب مزاجی۔

پلے ہوئے خرگوش کے بچوں کا غیر وحشی پن، جنگلی خرگوش کے بچے اس قدر وحشی ہوتے ہیں کہ وہ کسی طرح سے انسان سے مانوس ہوتے ہی نہیں۔

لومڑی کے بچے ان مقامات پر بہت زیادہ چوکنا ہوتے ہیں، جہاں لومڑیوں کا سب سے زیادہ سختی سے شکار کیا جاتا ہے۔

جنگلی بطخوں کے انڈے پلی ہوئی بطخوں کے نیچے رکھے جاتے ہیں تو ان سے

نکلے ہوئے بچے اڑ جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو چند نسلوں تک مقید رکھا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ بچے پالتو ہو جاتے ہیں۔

نو عمر وحشی ایک خاص سن میں جنگلوں کو لوٹ جاتے ہیں۔

انگریزی شکاری کتوں کو جب میکسکو کی سطح مرتفع پر لیجایا گیا، تو ہوا کے ہلکے ہونے کی وجہ سے وہ شروع میں اچھی طرح نہ دوڑ سکتے تھے۔ مگر ان کے پلے اس دشواری پر غالب آگئے۔

مسٹر لیوس ایک کتے کے پلے کا حال بیان کرتے ہیں جس کے ماں باپ کو مانگنا سکھا دیا گیا تھا، اور جو ہمیشہ خود بخود مانگنے کی روش اختیار کر لیتا تھا۔ ڈارون ایک فرانسیسی یتیم بچے کا ذکر کرتا ہے جس کو فرانس سے باہر لے آیا گیا تھا، مگر اس کے باوجود اس سے اپنے آبا و اجداد کی طرح مونڈھے چڑھانا نہ گیا تھا۔

مغنیوں کے خاندانوں میں موسیقی کی قابلیت اکثر نسلاً بعد نسل بڑھتی جاتی ہے۔ براؤن سیکارڈ کے ولایتی چوہے جو موروثی طور پر مصروع تھے، اور جن کے ماں باپ نخاع یا سرینی عصب پر عمل جراحی ہونے کی وجہ سے مصروع ہو گئے تھے۔ جو ان ولایتی چوہوں کی بعض اوقات پچھلے پاؤں کی انگلیاں ضائع ہو جاتی ہیں۔ ان کے بچے مصروع ہونے کے ساتھ ان انگلیوں کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جن ولایتی چوہوں کی گردن کی عصب ہمدرد ایک طرف سے قطع کر دی جاتی ہے پیدائش پر ان کے بچوں کا ایک طرف کا کان بڑا یعنی چھوٹی ہوتی ہے وغیرہ یعنی ٹھیک وہ حالت ہوتی ہے جو ان کے ماں باپ کی عمل جراحی سے پہلے تھی۔ اسی جانور کے اگر نخاع کے جسم سائن میں سوراخ کر دیا جائے تو ایک آنکھ بڑی ہو جاتی ہے، ایک طرف کا کان گل جاتا ہے۔ ایسے ماں باپ کے بچے بھی انھی علامات کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔

جسمانی نفاست اچھے ہاتھ پاؤں وغیرہ ایسے خاندانوں میں آجاتی ہے جو چند نسلوں سے شائستہ اور دولت مند ہوتے ہیں۔

بیٹھ کر دماغی کام کرنے والے لوگوں کی اولاد اختلاجی مزاج کی ہو جاتی ہے۔

عادتی شراب خوروں کی اولاد میں متعدد پیدائشی نقائص ہوتے ہیں۔

قریب بینی چند نسلوں تک ایسے پیشے میں مصروف رہنے سے پیدا ہو جاتی ہے جو گھر کے اندر رہ کر انجام دیے جاتے ہیں۔ یورپ میں یہ شہری بچوں میں زیادہ دیکھی گئی ہے اور اسی عمر کے دیہاتی بچے اس نقص سے مقابلۃً بری پائے گئے ہیں۔

یہ آخری واقعات فعلی خصوصیات کے نہیں بلکہ ساخت کے توارث کے ہیں۔ لیکن چونکہ ساخت ہی سے فعل بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ اصول ایک ہی ہے۔ دوسرے توارثات کے ذیل میں ساخت کے تطابقی تغیرات کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

یانکی یعنی انگلستان جدید کا نمونہ۔

خنازیر، سوکھا اور زندگی کے غیر صحت بخش حالات کی دوسری بیماریاں۔

پلی ہوئی گایوں کے بالکے اور مستقل دودھ۔

پلے ہوئے خرگوشوں کے کان جو جھکے ہوئے رہتے ہیں کیونکہ ان کے کھڑے کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔

چھچھوندر اور مختلف غاروں کے رہنے والے جانوروں کی بیکار آنکھیں۔

پلی ہوئی بطخوں کی بازوؤں کی ہڈیوں کا چھوٹا ہو جانا، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نسلہا نسل سے ان سے اڑنے کا کام نہیں لیا جاتا۔

یہ تقریباً کل وہ واقعات ہیں جن کو مختلف مصنفین نے جبلتوں کی اصل کے عقل معطل کے نظریے کی تائید میں بطور شہادت کے پیش کئے ہیں۔

مسٹر ڈارون کا نظریہ یہ ہے کہ جو میلانات عمل اتفاقاً پیدا ہو جاتے ہیں ان کو فطرت انتخاب کر لیتی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ "یہ فرض کرنا نہایت ہی شدید غلطی ہوگی، کہ جبلتوں کی بڑی تعداد ایک نسل میں عادات سے حاصل ہوتی ہے، اور پھر بعد کی نسلوں میں توارث کے ذریعے سے منتقل ہوتی ہے۔ یہ بات صاف طور پر ثابت کی جا سکتی ہے کہ سب سے حیرت انگیز جبلتیں جن کا ہم کو علم ہے یعنی شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی اس طرح

سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ ہر نوع کی عافیت کے لئے اس کے موجودہ حالات زندگی میں جبلتیں اسی قدر اہمیت رکھتی ہیں جس قدر جسمانی ساخت۔ زندگی کے متغیرہ حالات میں یہ کم از کم ممکن تو ہے کہ جبلت کے خفیف تغیرات نوع کے لئے مفید ہوں۔ اور اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ جبلتوں میں ہمیشہ ایسے خفیف خفیف تغیرات ہوتے رہتے ہیں، تو مجھے اس میں کچھ دشواری نظر نہیں آتی کہ فطری انتخاب تغیرات جبلت کو باقی رکھے اور مسلسل جمع کرتا رہے، اور یہ جہاں تک مفید ہوں جمع ہوتے رہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سب سے پیچیدہ اور حیرت انگیز جبلتیں اسی طرح سے پیدا ہوتی ہیں .... میرے خیال میں عادت کے اثرات فطری انتخاب یا جبلتوں کی اتفاقی تبدیلیوں کے اثر مقابلے میں بالکل ذیلی اہمیت رکھتے ہیں۔ اور ان کو میں اسی قسم کے تغیرات کہتا ہوں اسی طرح سے جو غیر معلوم اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں جس طرح سے جسمانی ساخت کے خفیف تغیرات پیدا ہوتے ہیں"

مسٹر ڈارون کے نظریے کی شہادت اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس کو یہاں درج نہیں کیا جا سکتا۔ میرے نزدیک تو یہ بالکل قطعی ہے۔ اگر ڈارون کے نظریے کو ذہن میں رکھ کر ان مثالوں کو پھر سے پڑھا جائے جو لامارکی نظریے کی تائید میں پیش کی گئی ہیں تو معلوم ہوگا کہ بہت سے واقعات تو غیر متعلق ہیں۔ اور بعض سے دونوں پہلوؤں کی تائید ہو سکتی ہے۔ یہ بات بہت سی صورتوں میں اس قدر صریحی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اس کو تفصیلی طور بتانے کی ضرورت نہیں۔ بونڈھے چڑھانے والے بچے اور مانگنے والے پلے سے مثلاً کچھ ضرورت سے زیادہ ثابت ہوتا ہے۔ یہ ایسی عجیب مثالیں ہیں کہ ان سے موروثی عادت کا نہیں، بلکہ از خود تغیر کا پتا چلتا ہے۔ دوسری صورتوں میں مشاہدات کی بہت کچھ تصدیق کی ضرورت ہے۔ مثلاً شکاری کتوں اور دوڑ کے گھوڑوں کے ایک نسل میں تربیت نہ کرنے کے نتائج۔ جنگلی خرگوش کے ان بچوں میں، جو گرفتاری کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور پالتو خرگوش کے بچوں میں فرق۔ جنگلی بطخوں کی کئی نسلوں کی اسیری کا مجموعی فرق۔

اسی طرح سے بڑے پرندوں اور ان جزیروں کے پرندوں کا جن میں انسان رہتے سہتے ہیں اور جنگلی مرغ اور لومڑی کا ضرورت سے زیادہ چوکنا ہونا ممکن ہے اس بنا پر ہو کہ زیادہ جرأت والے خاندانوں کا خاتمہ ہوگیا ہو۔ اور صرف وہی باقی رہ گئے ہوں جو فطری طور پر ڈرپوک ہوں یا اس بنا پر ہو کہ سن رسیدہ پرندوں کے انفرادی تجربات بچوں کی طرف مثال کے ذریعے سے منتقل ہوئے ہوں اور اس طرح ایک نئی تعلیمی روایت واقع ہوگئی ہو۔ جسمانی شائستگی عصبی مزاج یا اچھی نمونے کی مثالیں ایسی ہیں کہ ان پر اس سے زیادہ امتیاز کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جتنی کہ لامارکیوں نے ابتک کی ہے۔ اس کی کوئی حقیقی شہادت نہیں ہے کہ جسمی شائستگی اور عصبی مزاج دولتمند یا علمی خاندانوں میں نسلاً بعد نسلٍ جمع ہونے پر مائل ہیں۔ اور نہ اس امر کی کوئی شہادت ہے کہ یورپ سے جو لوگ امریکہ میں آکر آباد ہوتے ہیں ان کی اولاد میں تبدیلی پہلی پشت میں مکمل نہیں ہو جاتی۔ میرے نزدیک تو واقعات سے یہی پتا چلتا ہے کہ یہ تبدیلی پہلی ہی پشت میں مکمل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے جو شکاری کتے میکسکو میں پیدا ہوتے ہیں ان کی بہتر سانس لینے کی قابلیت یقیناً اس بنا پر تھی کہ پیدائش کے بعد پلوں کا سینہ لطیف ہوا کا عادی ہوگیا۔

اس میں شک نہیں کہ نشے کی وجہ سے بین قسم کا انحطاط والدین سے اولاد کی طرف منتقل ہوسکتا ہے۔ اور چونکہ اس صورت میں ماں یا باپ اپنی بے قاعدہ عادتوں کی وجہ سے اپنی حالت کو خراب سے خراب تر کرتا رہتا ہے۔ اس لئے اولاد کے انحطاط کو اس سبب سے منسوب کرنے کی تحریص بہت قوی ہوتی ہے۔ مگر یہ نتیجہ بھی جلد بازی پر مبنی ہے۔ کیونکہ انحطاط نشہ ایسی بیماری ہے جس کا سبب معلوم نہیں۔ اور دوسرے اتفاقی تغیرات کی طرح سے یہ بھی موروثی ہے۔ لیکن اس کا انجام انقطاع نسل میں ہوتا ہے۔ اور میرے نزدیک اس کی فطری تاریخ سے اکتسابی خصوصیات کے متوارث ہونے کی نسبت کسی قسم کا نتیجہ نکالنا بالکل جائز نہیں ہے۔ اور شرابیوں کی اولاد کے ناقص و ناکارہ ہونے سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ ان کو وہ پراگندہ نظام عصبی میراث میں ملا ہے جو شراب نے

ان کے والدین میں پیدا کر دیا ہے۔ کیونکہ عموماً زہر کو براہ راست پیدائش سے پہلے ان کے جسم کے متاثر کرنے کا موقع ملتا ہے یعنی یہ اس جرثومی مادے پر عمل کرتا ہے جس سے ان کے جسم بنے ہیں اور ان کی ماں یا باپ کے الکوہل سے متاثر خون سے پرورش ہوتی ہے۔ اکثر صورتوں میں خود شرابی والدین میں شراب کی کثرت کی وجہ سے انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اور شراب کی عادت ان کی بیماری کی محض علامت ہوتی ہے جس سے وہ کسی نہ کسی صورت میں اپنی اولاد کو بھی متاثر کر دیتے ہیں۔

اب صرف ولایتی چوہوں کے موروثی انقطاعات کی مثال باقی رہی۔ لیکن یہ حیوانات کے معمولی اصول سے ایسے حیرت انگیز مستثنیات ہیں کہ ان کو نمونے کے عمل کی مثالوں کے طور پر استعمال کرنا مشکل ہے۔ پالتو مویشی کی غریب مزاجی بلاشبہہ ایک حد تک انسان کے انتخاب پر مبنی ہے وغیرہ۔ بہ الفاظ دیگر ثبوت بالکل پھسپھسے ہیں۔

اس پر مستزاد یہ کہ جن مصنفوں نے نظریۂ انتقال عادت کو تفصیلاً ثابت کرنا چاہا ہے وہ بھی کہیں نہ کہیں ناقابل توجیہ تغیر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ چنانچہ اسپنسر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ

"معاشرت پسندی صرف وہاں شروع ہو سکتی ہے جہاں کسی خفیف تغیر کی وجہ سے افراد کے منتشر ہونے کا معمول سے کم رجحان ہوتا ہے۔ فطرت ذہنی کے وہ خفیف تغیرات جو اس عمل کے شروع کر دینے کے لئے کافی ہیں خاصی طرح سے مسلم مانے جا سکتے ہیں۔ ہمارے تمام پلے ہوئے جانور اس کو ثابت کرتے ہیں۔ ان کی سیرتوں اور پسندوں کے فرق بالکل نمایاں ہیں۔ جب معاشرت پسندی اس طرح سے ایک بار شروع ہو جاتی ہے تو بقائے اصلح ہمیشہ اس کو باقی رکھنے اور ترقی دینے پر مائل ہوتا ہے اور عادت کے موروثی اثرات اس کو مزید تقویت پہنچاتے ہیں۔ پھر رحم کی لذت پر لکھتے ہوئے مسٹر اسپنسر کہتے ہیں یہ احساس ایسا نہیں ہے جو تجربات کے موروثی اثرات کے ذریعے سے پیدا ہوا ہو۔ بلکہ اس کا تعلق بالکل مختلف مجموعے سے ہے جس کی علت محض بقائے اصلح یعنی اتفاقی تغیرات کا

فطری انتخاب ہے۔ اس مجموعے میں وہ تمام جسمانی اشتہائیں اور جنسی اور والدینی جبلتیں داخل ہیں کہ جن سے ہر نسل باقی رہتی ہے اور جس کا موجود ہونا ذہنی ارتقا کے بلند تر اعمال کے شروع ہونے سے پہلے ضروری ہوتا ہے۔

اداؤں بیچ و خم اور معمولی خصوصیات مثلاً خط، خوش ہوتے وقت بعض خاص سوتے وقت خاص قسم کی حرکتوں وغیرہ کو بھی عادات اکتسابی کے متوارث ہونے کے نظریے کی تائید میں نقل کیا گیا ہے۔ یہ بات عجیب ہے۔ کیونکہ تمام دنیا میں اس قسم کی ادائیں ہی سب سے زیادہ مخصوص شخصی تغیرات سے مشابہ ہیں۔ یہ عموماً ایسے نقائص یا خصوصیات ہوتے ہیں جن کا انسان کی تعلیم یعنی جو کچھ وہ حقیقتاً حاصل کرتا ہے، کا دباؤ رد عمل کرتا ہے، لیکن جو فطرت میں اس قدر راسخ ہو چکے ہیں کہ دبائے نہیں دبتے، اور باوجود تمام مصنوعی رکاوٹوں کے اس کے اندر اور اس کی اولاد کے اندر ظاہر ہو ہی جاتے ہیں۔

میں نے کتاب کو عملاً ٹھیک اس طرح سے چھوڑا ہے جس طرح سے یہ ۱۸۸۵ء میں لکھی گئی تھی۔ اس وقت میں نے ایک عارضی نتیجہ اخذ کیا تھا، اور وہ یہ کہ ہماری جبلتوں میں سے اکثر کی اصل کو پیدائش کے پائین کے دروازے کے ثمرات خیال کرنا چاہئے، اور صحیح معنی میں آبائی تجربات کا نتیجہ نہیں ہیں۔ آیا اکتسابی آبائی عادات ان کی پیدائش میں کوئی دخل رکھتی ہیں، یہ ایک تصفیہ طلب مسئلہ ہے اس کا تسلیم کرنا یا اس سے انکار کرنا دونوں جلد بازی میں داخل ہے۔ اس زمانے سے کچھ پہلے ہی فرائی برگ کے پروفیسر وائزمان نے لامارکی نظریے پر شدت کے ساتھ حملہ شروع کر دیا تھا، اور ان کی دلائل سے نظریے میں ایسی عام دلچسپی پیدا ہوئی، کہ جس نظریے کو اب تک بلا تکلف تسلیم کیا جاتا تھا، اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نظر انداز ہونے کے قریب ہے۔

اس لئے میں مفروضہ شہادت پر اپنے اعتراضات کے علاوہ وائزمان کے اعتراضات کا بھی اضافہ کئے دیتا ہوں۔ اول تو وہ خود اپنا ایک نظریۂ توارث رکھتا ہے جو بہت دل آویز ہے۔ اس کی بنا پر وہ اس امر کو اولی طور پر ناممکن سمجھتا ہے کہ کوئی خصوصیت جو والدین نے اپنی زندگی کے دوران میں حاصل کی ہو، وہ

جرثومہ کی طرف منتقل ہو سکتی ہے۔ یہاں اس نظریے پر تفصیلی بحث نہیں ہو سکتی۔ بس اس قدر کہدینا کافی ہے کہ اس کی بدولت وہ لامارک اور اسپنسر کے نظریے کا اور بھی زیادہ مخالف ہو گیا ہے۔ جرثومی مادے والدین کے جسم میں صرف ایک طرح سے متاثر ہو سکتے ہیں اور وہ اچھی یا بری غذا ہے۔ اس کے ذریعے سے ان میں مختلف طور پر انحطاط پیدا ہو سکتا ہے، یا ممکن ہے ان کی قوت حیات بالکل زائل ہو جائے۔ وہ خون کے ذریعے سے جیسے آتشک یا دوسری قسم کی شدید بیماریوں اور زہر سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ لیکن والدین کی عصبی ساخت کی ان خصوصیات اور عادات کو جنہیں اپنے ساتھ لیکر پیدا نہیں ہوتے ہیں، وہ کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان میں اگر ان میں سے کوئی بات آجاتی ہے تو وہ خود ان کے اتفاقی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اتفاقی تغیرات بلا شبہہ ایسی خصوصیات میں بدل جاتے ہیں جو ایک معروف قانون کی بنا پر جس کے متعلق کسی کو شبہہ نہیں ہے، بعد کی نسلوں میں منتقل ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔

اس مشہور دعوے کا حوالہ دیتے ہوئے کہ بعض خاندانوں میں نسلاً بعد نسلٍ کسی خاص قابلیت کا اضافہ استعداد متعلقہ کے نتائج عمل کے متوارث ہونے کی بنا پر ہوتا ہے (مثلاً باخ برناولی موزارٹ وغیرہ) وہ نہایت سمجھ کی بات کہتا ہے۔ اور وہ یہ کہ چونکہ استعداد عمل میں رہتی ہے اس لیئے غیر محدود نسلوں تک اصل کا نشو و نما ہونا چاہیئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ بہت جلد اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور پھر ہم اس کا ذکر نہیں سنتے۔ اور یہ ہمیشہ اس وقت ہوتا ہے جب ایک خصوصیت کو بے امتیاز شادی بیاہ کے ذریعے سے خطرے میں ڈال دیا جاتا ہے۔

عمل جراحی کے بعد ولایتی چوہوں کی موروثی مرگی اور دوسرے انحطاطوں کی توجیہہ ڈاکٹر وائزمان والدین کے خون کے متعدی اثر سے کرتا ہے۔ والدین کے متعلق یہ فرض کرتا ہے کہ ابتدائی صدمے کی وجہ سے ان میں ایک مرضی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بیکار رہنے والے اعضا کے معطل ہو جانے کی توجیہہ وہ نہایت تشفی بخش طریق پر کرتا ہے۔ اور اس میں وہ بیکاری کے اثرات کے بلا واسطہ انتقال سے کام نہیں لیتا، بلکہ اپنے نظریۂ اختلاط عام کے ذریعے سے توجیہہ کرتا ہے،

جس کا خود ان تحریرات میں مطالعہ کرنا چاہیئے۔ آخر میں وہ نہایت غور و خوض کے ساتھ ان فصلوں پر نکتہ چینی کرتا ہے جو ہم حیوانوں میں موروثی منقطوعات کے متعلق سنتے ہیں (مثلاً کتے میں کان دم وغیرہ) اور چوہوں کے متعلق خود اپنے طویل اختبارات کو نقل کرتا ہے۔ ان چوہوں کو خود اس نے کئی نسلوں تک پرورش کیا، اور ہر نسل میں ماں اور باپ دونوں کی دموں کو کاٹ ڈالا مگر بچے جو پیدا ہوتے تھے ان کی لمبائی سے کسی قسم کا تعرض نہ کیا۔

مگر اس سب کے بعد لامار کی نظریے کی تائید میں قوی ترین وہ اولی دلیل ہے جس پر اسپنسر نے اپنی چھوٹی سی کتاب عضوی ارتقا کے عوامل میں زور دیا ہے (جو اس کی تحریرات میں سب سے زیادہ ٹھوس چیز ہے)۔ مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ چونکہ جسم کے تمام حصوں کے اتفاقی تغیرات ایک دوسرے سے علحدہ ہوتے ہیں، اس لئے اگر حیوانوں کا کل انتظام صرف ایسے ہی اتفاقی تغیرات پر مبنی ہوتا تو تطابق و ہمنوائی کی وہ مقدار جو ہم اب پاتے ہیں ایک محدود زمانے میں مشکل ہی سے ممکن ہو سکتی۔ اس کے بجائے ہمیں یہ فرض کرنا چاہیئے کہ مختلف متغیر ہونے والے حصوں نے دوسرے حصوں کو اس طرح سے اپنے مطابق بنایا، کہ محض ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے ان سے کام لیا، اور اس کے اثرات باقی رہ گئے اور بچوں میں منتقل ہو گئے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اتفاقی تغیرات کے انتخاب محض کے نظریے کے بالکل کافی ہونے کا ایک قوی قرینہ ہے۔ لیکن یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مخالف نظریے یعنی تطابقی تغیرات متوارث ہوتے ہیں، کی تائید میں قطعی ثبوت کی ایک بھی غیر مشتبہ مد نہیں ہے۔

لہذا ذہنی ساخت کی پیدائش کے اس باب کو میں اپنے اس یقین کے اعادے کے ساتھ ختم کرتا ہوں، کہ نام نہاد تجربی فلسفہ اپنی بات ثابت کرنے سے قاصر رہا ہے۔ خواہ ہم والدینی تجربے کا لحاظ رکھیں یا اپنی گفتگو کو صرف پیدائش کے بعد فرد تک محدود رکھیں، کسی صورت میں بھی یہ یقین نہیں کیا جا سکتا، کہ ذہن کے اندر محدود کیے جوڑ محض ان جوڑوں کی نقل ہوتے ہیں جو ان کے مطابق اس پر ماحول سے مرتسم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات دقوفوں کے تھوڑے

سے حصے کے متعلق صحیح ہے۔ لیکن جہاں تک منطقی ریاضیاتی اخلاقیاتی جمالیاتی اور مابعد الطبیعیاتی قضایا کا تعلق ہے اس قسم کا دعویٰ غلط ہی نہیں قطعاً ناقابل فہم بھی ہے۔ کیونکہ یہ قضیے اشیا کے زمانی و مکانی سلسلے کے متعلق کچھ نہیں کہتے، اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے متعلق ایسی سطحی اور مبہم توجیہیں جیسی اسپنسر اور مل نے پیش کی ہیں صاحب فکر اشخاص سے کیونکر ممکن ہوئیں۔

اس میں شک نہیں کہ ہماری ذہنی ساخت کے اسباب فطری ہیں، اور باقی تمام خصوصیات کی طرح سے ہماری عصبی ساخت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہماری دلچسپیاں، ہمارے رجحانات توجہ، ہماری حرکی تسویقات اور وہ جمالیاتی اخلاقی اور نظری ترکیبات جن سے ہم خوش ہوتے ہیں، ہماری سلاسل اضافات کے سمجھنے کی قوت، زمان، مکان، فرق اور مشابہت کی ابتدائی اضافات، احساس کی ابتدائی اقسام کی طرح، اس طرح سے عالم وجود میں آئے ہیں، کہ فی الحال ہم ان کی توجیہ کرنے سے قاصر ہیں۔ نفسیات کے واضح ترین حصوں میں بھی ہماری بصیرت بہت ہی ناکافی ہے۔ اور نفسی پیدائش کے واقعی عمل اور ان مدارج کی جن کے ذریعے سے ہم بہ حیثیت نسل اپنے موجودہ ذہنی اوصاف و خصوصیات تک پہنچے ہیں، جس قدر خلوص کے ساتھ تفتیش کی جاتی ہے، اسی قدر وضاحت کے ساتھ یہ محسوس ہوتا ہے کہ "آہستہ آہستہ گھرتے ہوئے جھٹ پٹے کی انتہا اندھیری رات میں ہوگئی ہے۔"

تمت

صحت نامہ

اصول نفسیات جلد سوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۳	۲	بتا سکما	بتا سکتا	۶۲	حاشیہ۱	مینٹل ایوالیوشن	مینٹل ایوالیوشن
۵	۱۵	نے	سے			ان مین	ان مینا
۸	حاشیہ۴	حنیف ترین	خفیف ترین	۷۰	۷	نہ ہے	نہ ملے
۲۲	۲	لچسپی	دلچسپی	۷۲	حاشیہ۱	ترتیب	تربیت
۲۸	حاشیہ۱	ٹریٹائر۔	ٹریٹائز	۹۱	۱	”مسینٹ آف مین“	”ڈسینٹ آف مین“
۳۰	”	ہسٹزی	ہسٹری	۹۲	۱	لوٹے	لوٹنے
۳۵	۳	قران	قرآن	۱۳۶	۵	بے پر	بے بس
”	۱۱	نبی	نبیؐ	۱۳۶	۲۲	شے حس کو	شے، جس کو
۴۵	۱۲	تو بہ ہی لو	تو بہ ہی کو لو	۱۴۱	۲۲	تمالم	تمام
۵۲	۱۷	مناسد	مناسب	۱۴۲	۲۴	دے	دیے
۵۴	حاشیہ۶	سلے	اس لیے	۱۴۲	۲۵	بارش سے بھی	یا اس سے بھی
۵۵	” ۸	لیبلی اسٹیفن	لیزلی اسٹیفن	۱۴۳	۲۱	متغر	متغیر
۶۰	۱	بنسۃً	نسبتہً	۱۶۱	۲۴	چبلی	جبلی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶۴	۲	رہبت	بہت	۳۰۰	۱۵	پنگ	پلنگ
۱۷۳	۳	باعت	باعث	؍؍	۱۶	چاہے	چاہیے
۱۹۳	۴	بہت لچھ	بہت کچھ	۳۰۲	۱۴	قدرتی ہے نتیجہ	قدرتی نتیجہ
؍؍	۶	بنتنا ہے	بنتا ہے	۳۰۴	۲۵	پائیں	پائین
۲۰۵	۱۸	دگھے	دیکھے	۳۱۲	۲۰	پرہیز	پرہیز
۲۵۷	۱۲	مصبوطی	مضبوطی	۳۳۸	۱۹	اپنے ہیں	اپنے میں
۲۷۴	۴	جس	حس	۳۵۴	۲۴	بنجائے	بنجائے
۲۸۹	۸	کھرچ	کرمچ	۳۵۷	۲	شاید	شاید ہی
۲۹۰	۲۴	ہوتا ہے	ہوتی ہے	؍؍	۳	جبریت محض	جبریت محض
۲۹۱	۲ و ۷، ۱۲ و ۱۳، ۲۰	پائیں	پائین	؍؍	۲۵	افعال میں	افعال ہیں
۲۹۲	۴	تعین	تعیین	۳۵۷ تا ۳۶۰	پیشانی کتاب	باب بست ششم	باب بست و ششم
؍؍	۹	دمصر	دمضطر	۳۶۰	۹	بلکہ حلقے اشیا کا مقابلہ کرکے کی	بلکہ مخالف اشیا کا مقابلہ کرنے کی
؍؍	۲۲	اور اور	اور	۳۶۰ تا ۳۶۴	پیشانی کتاب	باب بست ہشتم	باب بست و ہشتم
۲۹۳	۱۴	انھوں	انھوں نے	۳۶۲	۱۸	متہیج کرتا ہے	متہیج کرتا ہے
؍؍	۲۳	کل ماضیہ	کل مافیہ	۳۶۳ تا ۳۶۵	پیشانی کتاب	باب بست ششم	باب بست و ششم
۲۹۶	۲	چاہیں	چاہییں	۳۶۵	۱۱	توبہ	توبہ
۲۹۷	۱۹	یا لےحرکت	یا رضائے حرکت	۳۶۶	پیشانی کتاب	باب بست ششم	باب بست و ششم
۲۹۸	۱۶	کشمکش	کشمش				
۲۹۹	۱۲	تعین	یقین				
؍؍	۱۶	ہیر	بغیر				

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۶۶	۷	مجزرج	مخرج
″	۱۳	انتاہی	اتناہی
۳۶۷	۱۷	کہ سکتے ہیں	کہہ سکتے ہیں
۳۶۷ تا ۳۶۸	پیشانی کتاب	باب بست ششم	باب بست و ششم
۳۶۸	۲	کسی	لمسی
″	۴	آمدہ کردے	آمادہ کردے
″	۱۵	انقباص	انقباض
۳۷۵	۲	لعد	بعد
۳۸۰	۸	ہم آہنگ	ہم آہنگ
۴۲۴	۶	حادثی	عادتی
″	۲۵	اوراکی	ادراکی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۲۶	۱۳	حملے	حملے
۴۲۷	۲۵	فعلیب	فعلیت
۴۲۹	۲۴	مصروف	معروف
۴۳۱	۲۱	اتدر	اندر
۴۳۴	۱۱	عمل	حمل
۴۳۹	۱۷	مل	عمل
۴۴۴	۲	ضتم	ضم
۴۴۹	۳	رادے	زاویے
۴۵۸	۱۰	اصول ہوصوعہ	اصول موضوعہ
″	۱۸	بے بنجر	بنجر
۴۶۸	۲	آنے بعد	آنے کے بعد
۴۷۴	۲	جرنومی	جرثومی